This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

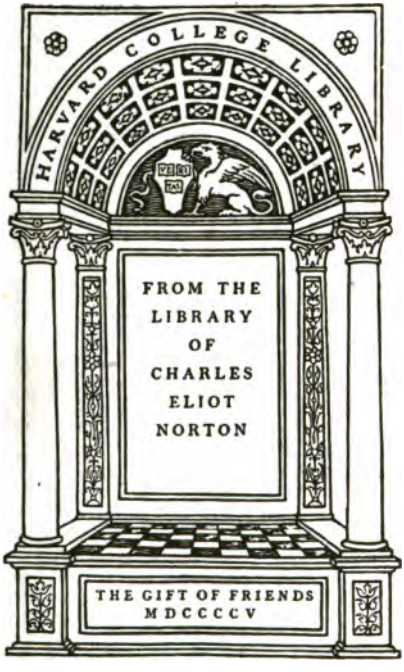
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C 795.3.10


HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON
THE GIFT OF FRIENDS
MDCCCCV

SUMMA

THEOLOGICA.

Y.O-188
4

VESONTIONE. — EX TYPIS OLTHENIN-CHALANDRE FILII.

SUMMA
THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS.

TOMUS SECUNDUS.

PARISIIS,
LUDOVICUS VIVES, BIBLIOPOLA, EDITOR,
VIA CASSETTE, 23.
1856.

C795.3.10

JUL 3 1912
CAMPBELL

From the Library of
Prof. Charles Eliot Norton

SUMMA

THEOLOGICA

S. THOMÆ AQUINATIS.

PRIMA PARS

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE CREATIONE

(CONTINUATIO.)

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram, etc. » Opus distinctionis, cùm dicitur : « Divisit lucem à tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento. » Et opus ornatûs, cùm dicitur : « Fiant luminaria in firmamento, etc. » Primò ergo considerandum est de opere creatio-

nis; secundò, de opere distinctionis; tertiò, de opere ornatûs.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm creatura corporalis sit à Deo. 2° Utrùm sit facta propter bonitatem Dei. 3° Utrùm sit facta à Deo mediantibus angelis. 4° Utrùm formæ corporum sint ab angelis, an immediatè à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm creatura corporalis sit à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim *Eccles.*, III : « Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum. » Sed corpora visibilia non perseverant in æternum; dicitur enim II. *Cor.*, IV : « Quæ videntur temporalia sunt, quæ autem non videntur æterna. » Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, *Genes.*, I, dicitur : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Sed creaturæ corporales sunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea, id quod est à Deo non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo. Unde Apostolus dicit, II. *Cor.*, IV : « Non contemplantibus nobis quæ videntur. » Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CXX : « Qui fecit cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt. »

(Conclusio. — Cùm corporalia et omnia conveniant in *esse*, necesse est ut omnia effectivè in *esse* à Deo dependeant.)

Respondeo dicendum, quòd quorumdam hæreticorum positio est, quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quòd Apostolus dicit, II. *Cor.*, IV : « Deus hujus sæculi excæcavit

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 37, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6 et 15; et lib. III, cap. 1; et quæst. 3, de potent, art. 5; et *Opusc.* 20, *De regimine Principum*, lib. III, cap. 2.

mentes infidelium. » Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundùm se uniuntur. Et inde est, quod quandocunque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut si diversa corpora sint calida, habent calorem ab igne. Hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcunque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo *esse* habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse « Deus hujus sæculi, » non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad *Philip.*, III : « Quorum Deus venter est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes creaturæ Dei secundùm aliquid in æternum perseverant, ad minus secundùm materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles; nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundùm materiam, sed mutantur secundùm formam substantialem; creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundùm substantiam, sed sunt mutabiles secundùm alia; putà, secundùm locum, ut corpora cœlestia, vel secundùm affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : « Quæ videntur, temporalia sunt, » etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundùm quòd omnis creatura visibilis subjacet tempori, vel secundùm suum *esse*, vel secundùm suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus secundùm quòd sunt hominis præmia. Nam præmia hominis quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et suprà præmiserat : « Æternum gloriæ pondus operatur in nobis. »

Ad secundum dicendum, quòd creatura corporalis secundùm suam naturam est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum; secundùm quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas,

per quam unum contrariatur alteri, licèt utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur; non considerantes quòd id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset si secundùm se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt; quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, » ut dicitur *Rom.*, I. Sed quòd avertant à Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur *Sap.*, XIV, quòd « creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. » Et hoc ipsum quod sic à Deo abducunt, attestatur quòd sunt à Deo. Non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo, secundùm aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

ARTICULUS II.

Utrùm creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim *Sap.*, I : « Creavit Deus ut essent omnia. » Ergo omnia sunt creata propter proprium *esse*, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis : ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata, non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spirituali-

(1) De his etiam sup. qu. 9, art. 5, tum in corp., tum ad 2; et *Opusc.* 3, cap. 100, 101.

bus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, XVI : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. »

(CONCLUSIO. — Visibilia omnia et corporalia sunt effectivè à Deo producta, non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes posuit quòd creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim (1) quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales. Quarum, cùm essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundùm quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes; quædam verò aversæ à Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundùm modum aversionis à Deo. Quæ quidem positio erronea est. Primò quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit : « Vidit Deus quòd hoc esset bonum : » quasi diceret quòd unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundùm autem opinionem Origenis creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò, quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio quæ nunc est, esset à casu : si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quòd essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. Unde hac positione remotâ tanquam erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primò quidem, quòd

(1) Colligitur ex lib. I, *Periarchon sive de principiis* (ex græco περι αρχων), cap. 6, implicite, sed expressius, lib. II, cap. 1.

singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundò verò, quòd pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertiò verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius. Ulteriùs autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; putà ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundò autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulteriùs autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet *esse*, repræsentat divinum *esse* et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quòd Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est quòd æqualibus æqualia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundùm suam sapientiam, absque injustitia, nullâ tamen præsuppositâ meritorum diversitate.

ARTICULUS III.

Utrùm creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundùm illud *Psalm.* CIII : » Omnia in sapientia fecisti. » Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio *Metaph.* Unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.* (cap. 4). Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quòd creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem tanquam superiorem est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum, quia « idem semper facit idem. » Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quàm corporales sunt immediatè à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quàm alia : quod patet esse falsum, cùm propter « longè distare à Deo, » dicat Philosophus quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit, quia in talibus non differt *esse* et *posse;* præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundùm suam naturam, ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I: « In principio creavit Deus cœlum et terram : » per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediatè à Deo producta.

(Conclusio. — Creaturæ corporales sunt effectivè et immediatè à Deo productæ, et non mediâ aliquâ angelorum operatione.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 4; et *Opusc.* 15, cap. 9 et 10.

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt gradatim res Deo processisse; ita scilicet quòd ab eo immediatè processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc positio est impossibilis; quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum enim est prius quàm perfectum in *fieri*. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quàm id quod informat et restringit ipsum : sicut esse quàm vivere, et vivere quàm intelligere, et materia quàm forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causa directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundùm suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quòd nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit : « In principio creavit Deus cœlum et terram. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in productione rerum est aliquis ordo, et non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quòd ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quòd ipse Deus unus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 11, et qu. 15, art. 2). Et ideo etiam est, secundùm diversa cognita, diversorum productorum causa, per suam sapientiam; sicut et artifex apprehendendo diversas formas producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas virtutis agentis non solùm mensuratur secundùm rem factam, sed etiam secundùm modum faciendi, quia unum et idem aliter fit à majori et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut

nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ : unde nulli creaturæ competere potest (1).

ARTICULUS IV.

Utrùm formæ corporum sint ab angelis.

Ad quartam sic proceditur (2). Videtur quòd formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius in lib. I *de Trin.*, quòd « à formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. » Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ, creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quàm corpora cœlestia (3). Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus; unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ, quæ sunt in materia, derivantur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *de Trin.*, quòd « non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potiùs Deo. » Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed à Deo.

(Conclusio. — Cùm formæ sensibiles et corporales sint ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur à formis separatis, nisi ut motoribus ad formas; et à Deo ut prima causa,

(1) Ut et pleniùs ex professo jam probatum est supra qu. 45, art. 5.

(2) De his etiam 1, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art 1; et II. *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 4; et dist. 18, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 24 et 60; et *Opusc.* 34, cap. 2.

(3) Propter propinquiorem causæ primæ attingentiam, ut in lib. *De causis*, proposit. 16, indicatur.

et à compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.)

Respondeo dicendum, quòd opinio fuit quorumdam, quòd omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari à formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cujusdam; ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem; et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundùm quòd in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam, quam *participationem* vocabat. Et secundùm ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; putà quòd una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant *per se vitam* et *causam omnis vitæ;* et ulteriùs quamdam, quam nominabant ipsum *esse* et causam omnis *esse*. Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solùm in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidam *intelligentias*, nos autem *angelos* dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali; sicut à formis, quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire quòd quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam. Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundùm seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII. *Metaph.* (text. 26, 27 et 28), id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quòd ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formæ non habent *esse*, sed composita habent *esse* per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cùm simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod

compositum, secundùm quòd hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.*, sequitur ulteriùs quòd etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulteriùs autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione, non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : « Dixit Deus : Fiat hoc, vel illud. » In quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, à quo secundùm Augustinum (tract. I in *Joan.*), est « omnis forma, et compago, et concordia partium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Boetius intelligit per formas, quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit *Hebr.*, XI : « Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. » Si tamen per formas, quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quòd ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per fluxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quòd formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici (à quibus per motum procedunt), vel ulteriùs ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possent.

Ad tertium dicendum, quòd corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò, de ipsa distinctione secundùm se.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius. 2° Utrùm sit una materia omnium corporalium. 3° Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi. 4° Utrùm tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I.

Utrùm informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim *Genes.*, I : « Terra erat inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita, » secundùm aliam litteram. Per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit. Ergo materia fuit aliquando informis antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem : ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quòd accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quòd materia esset sine forma.

4. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore for-

(1) De his etiam infra, quæst. 69, art. 1; et quæst. 74, art. 2; et quæst. 4, de potent., art. 1 et 2.

mationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt *chaos*.

Sed contra : imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur *Deut.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Ergo opus ab eo creatum, nunquam fuit informe.

(Conclusio. — Informitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem aut distinctionem, sed naturâ; præcessit autem informitas materiæ ejus formationem, id est, pulchritudinem et ornatum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. Augustinus enim vult (1) quòd informitas materiæ

(1) Ut videre est lib. I, *super Genesim ad litteram*, cap. 25, ubi ait quòd *sicut materia verborum est vox, verba verò formatam vocem indicant, non autem qui loquitur, priùs emittit informem vocem quam possit postea colligere atque in verba formare; ita creator Deus non priorem tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumcunque naturarum quasi secundâ consideratione formavit : formatam quippe creavit materiam, sed quia illud unde fit aliquid, et si non tempore, tamen quadam origine priùs est quàm illud quod inde fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus quod Deus faciendi temporibus non divisit.* Appendix autem Basilii ex ejus *Homil.* 2, *in Hexameron*, appendix Ambrosii ex cap. 8, libri primi super idem etiam *Hexameron*, appendix Chrysostomi ex ejus *Homil.* 2, *in Genesim* sumpta est : sic enim Basilius. *Telluris* (inquit) *compositio et apparatus est proprius ornatus ejus, putà segetes, prata, flores*, etc. *Quorum nondum aliquid ipsa tellus habebat, sed idonea definitaque tempora expectabat, ut suos fœtus ex præceptio divino produceret.* Sic Ambrosius : *Erat antè incomposita terra; nondum enim erant maria suo fine distincta, et ideo vago fluctu ac profundo gurgite terra inundabatur : erat incomposita, quia nuda gignentium, nec lætà segetibus, nec umbrosa superciliis montium, nec odora floribus, nec grata vinetis : merito incomposita quæ ornatibus indigebat*, etc. Et Chrysostomus : *Cur cœlum clarum et perfectum informem autem terram fecit? Non hoc temerè factum; sed ut cùm didiceris meliorem creationis partem ab eo esse absolutam perfectèque formatam, de aliis utique non dubites, neque ex infirmitate*

corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius; sed solùm origine vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius, Ambrosius et Chrysostomus, volunt quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt; aliter enim accipit informationem materiæ Augustinus quàm alii. Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ; et sic impossibile est dicere quòd informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est : si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam actu, hoc enim creatio importat; creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere « ens actu sine actu; » quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quòd habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, putà ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quòd fieri non esset nisi alterari; quia cùm illa forma præcedens daret *esse* actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quòd superveniens forma non faceret simpliciter *ens actu*, sed *ens actu hoc*, quod est proprium formæ accidentalis. Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundùm quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quòd materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundùm se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit tempore formationem seu distinctionem ipsius, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantùm, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto. Alii verò sancti

tale aliquid fuisse factum putes; quin et alid quoque ratione informem terram fecit, quia ipsa est nutrix nostra unde ne ipsi tale beneficium tribuamus, eam primùm ostendit rudem, etc.

accipiunt informitatem, non secundùm quòd excludit omnem formam, sed secundùm quòd excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundùm hoc dicunt quòd informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic, secundùm hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infrà patebit (qu. 69, art. 2). Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis *informis*. Deerat enim à toto corpore diaphano quod dicitur cœlum, *pulchritudo lucis*. Unde dicitur quòd « tenebræ erant super faciem abyssi. » Deerat autem terræ duplex pulchritudo : una, quam habet ex hoc quòd est aquis discooperta ; et quantum ad hoc dicitur quòd terra erat *inanis* sive *invisibilis*, quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò, quam habet ex hoc quòd est ornata herbis et plantis; et ideo dicitur quòd erat *vacua* seu *incomposita*, id est non ornata, secundùm aliam litteram. Et sic, cùm præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quod dixit : « Tenebræ erant super faciem abyssi, » secundùm quòd sub cœlo etiam aer includitur ; informitatem verò terræ, per hoc quod dixit : « Terra erat inanis et vacua. »

Ad primum ergo dicendum, quòd terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult (ubi suprà) quòd nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantùm *aquam*, vel tantùm *terram*, ne videatur secundùm rei veritatem materia prima esse, vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis, et cum aqua, in quantum est apta formari diversis formis. Secundùm hoc ergo dicitur « terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, » quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur *invisibilis* vel *inanis*, et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato materiam dicit esse locum. Alii verò sancti per terram intelligunt ipsum

elementum : quæ qualiter secundùm eos erat informis, dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; et ideo statim potest producere rem perfectam, secundùm magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd accidens, cùm sit forma, est actus quidam; materia autem secundùm id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma, quàm accidenti sine subjecto.

Ad primum verò quod objicitur in contrarium, dicendum est, quòd si, secundùm alios sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primò quidem cœli et terræ, et in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infrà patebit. Et hoc, cùm dicit, « In principio Deus creavit cœlum et terram, etc. » Secundò per distinctionem elementorum, quantum ad formas suas; per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur « Spiritus Domini, » quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem verò intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in lib. VIII, *De Civit. Dei*, cap. 11. Sed rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans dicit ignem significari per tenebras, quia (ut dicit) « in propria sphæra ignis non lucet. » Sed magis videtur esse conveniens quòd prius dictum est, quòd « spiritus Domini » in Scriptura non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni. Qui « aquis superferri » dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur ma-

teriæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur. Aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, « Tenebræ erant super faciem abyssi. » Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

ARTICULUS II.

Utrùm una sit materia informis omnium corporalium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus XII. *Confess.* (cap. 2). « Duo reperio quæ fecisti : unum quod erat formatum, alterum quod erat informe. » Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit in V. *Metaph.* (text. 10), quod « illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. » Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solùm in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantùm omnium corporalium.

Sed contra, quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I. *De generatione*. Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

(Conclusio. — Non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundum analogiam.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diversæ opi-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 116, § 8; et *Opusc.* 3, cap. 34; et *Opusc.* 15, cap. 7; et *Opusc.* 42, cap. 14 et 15; et in I, *De cœlo*, lect. 6, col. 2 et 3.

niones Philosophorum. Plato enim et omnes Philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quòd omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem (1) : « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro. » Hanc autem positionem Aristoteles (lib. I. *De cœlo*, text. 5 usque ad 19) reprobat per motus naturales corporum. Cùm enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia à natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum :) ita corpus cœleste est absque contrarietate; corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis : sequitur quòd secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile, sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum; quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundùm quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu; sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu; putà ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. Supposito autem quòd nulla forma quæ sit

(1) Sicut plenius refert lib. I, *De Civit. Dei*, cap. 16, Augustinus ex libro quodam de universitate qui *Timæi* Platonis pars est; unde referri solet ex *Timæo*.

in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quòd non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundùm id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quòd materia secundùm se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam; remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias; quia potentia quantum est de se, indif- ferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicùt quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia secundùm quòd est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis; et cùm non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quòd corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit (lib. *De substantia orbis,* cap. 2) quòd ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad *ubi,* et non ad *esse,* et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formæ), sequitur quòd sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu, quod de corpore cœlesti dici non potest, cùm sit sensibile. Relinquitur ergo quòd materia corporis cœlestis, secundùm se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quæcunque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud: unde illa forma sic perficit illam materiam, quòd nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantùm, ut Aristoteles dicit. Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundùm analogiam, secundùm quod conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis « quintam essentiam. » Vel dicendum quòd materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum, quòd si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiæ in eis; ut dicitur X, *Metaphys.* (text. 26). Secundùm autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum, quòd forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cùm non sit alia à formis quibus corpora distinguuntur; ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quòd ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum : unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICULUS III.

Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quòd sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cœlum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis; quòd minimè apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. » Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 5.

3. Præterea, si dicatur quòd cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit in IV. *De Trin.* (cap. 20), quòd nos « secundum quod mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus. » Ex quo patet quòd contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, et partim lucidum, scilicet cœlum sydereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum *aqueum*, vel *crystallinum*. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quòd sit « totum lucidum. » Sed hoc esse non potest, quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed contra est, quòd Strabus dicit, quòd cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram; » cœlum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum.

(Conclusio. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod « cœlum empyreum » est appellatum.)

Respondeo dicendum, quòd cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ; et iterum per auctoritatem Basilii. In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quòd sit locus beatorum : dicit enim Strabus, et etiam Beda, quòd « statim factum, angelis est repletum.» Basilius etiam dicit in II. *Hexaem.* « Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur; » differunt tamen, quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cœlum empyreum ea ratione, quia firmamentum (per quod « cœlum empyreum » intelligunt) non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius verò ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoasse, quòd Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti « Deum tenebrarum » nominantes. Hæ autem rationes non sunt multum

cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et aliter ab aliis Sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur secundum Augustinum (lib. I. *super Gen. ad litt.*, cap. 15, et lib. VII, cap. 27), per hoc, quòd informitas (quæ per tenebras significatur) non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundùm alios verò, cùm tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. Potest autem conveniientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritalis, et corporalis, non solùm in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando (1). Inchoata est autem spiritalis gloria ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur : unde conveniens fuit, ut etiam à principio corporalis gloria incoharetur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis, et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cœlum dicitur *empyreum*, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore. Sciendum est autem quòd Augustinus X, *De Civit. Dei* dicit, quod Porphyrius discernebat à dæmonibus Angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò, vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, cœlum istud sydereum *igneum* esse existimabat, et ideo *empyreum* nominabat vel *æthereum*, secundum quod nomem ætheris sumitur ab inflammatione et non secundùm quòd sumitur à velocitate motus, ut Aristoteles dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Adprimum ergo dicendum, quòd corpora sensibilia sunt mobilia secundùm ipsum statum mundi; quia per motum creaturæ

(1) Ut implicitè ad *Rom.* VIII, vers. 22, indicatur. Æquivalenter verò sequens, *Matth.*, XXII, vers. 30 : *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo;* et *Luc*, XX, vers. 35 : *Qui digni habebuntur sæculo illo, æquales angelis sunt*, etc.

corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ, cessabit corporum motus : et talem oportuit esse à principio dispositionem cœli empyrei.

Ad secundum dicendum, quòd satis probabile est quòd cœlum empyreum, secundum quosdam, cùm sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum discursum. Probabiliùs tamen videtur dicendum quòd sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur secundum Dionysium (lib. *De cœl. hier.*, cap. 8), ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licèt ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quòd influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; putà virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum, quòd locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit *Homil.* III. in *Hexam.*, quòd « ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat.

Ad quartum dicendum est, quòd sicut (1) Basilius dicit in *Hexam.* « constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et ideo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessariò post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso. » Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici, quod habet

(1) Sic tacitè revocat S. Thomas quod ea de re in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 2, art. 3, assertivè dixerat, *non posse poni rationabiliter cœlum empyreum influentiam habere super corpora cùm et ipsum ponatur immobile, nec influere possit sine motu.*

lucem cœlum empyreum non condensatam ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV.

Utrùm tempus sit concreatum materiæ informi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, XII. *Confess.*, ad Deum loquens : « Duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, » scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et contem. Sed à principio nec nox, nec dies erat, sed postmodum, cùm divisit Deus lucem à tenebris. Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo à principio non erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata, quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.*, quòd « spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis. »

(Conclusio. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.)

Respondeo dicendum, quòd communiter dicitur, quatuor esse primo creata scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est, quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit duo primò creata, scilicet naturam angelicam, et materiam corporalem, nulla mentione facta de cœlo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non dura-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist, art. 1.

tione, sed natura. Et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum, et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem : et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum alios sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum, quòd si motus firmamenti non statim à principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quòd sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus; quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente aliqua. Motum autem non est intelligere sine tempore, cùm nihil aliud sit tempus « quam numerus prioris et posterioris in motu (1). »

Ad quartum dicendum, quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quo habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum, quòd locus intelligitur in cœlo empyreo, omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem quod est non permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc*.

(1) Ex lib. IV, *Physicorum*, text. 99, ac deinceps, ubi proprié de tempore quo motus corporales dumtaxat mensurantur.

QUÆSTIO LXVII

De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et primò de opere primæ diei. Secundò, de opere secundæ diei. Tertiò, de opere tertiæ diei.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrum lux propriè in spiritualibus dici possit. 2° Utrum lux corporalis sit corpus. 3° Utrum sit qualitas. 4° Utrum conveniens fuit primo die fieri lucem.

ARTICULUS I.

Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, IV. *Super Gen., ad lit.*, cap. 28, quod « in spiritualibus melior et certior lux est. » Et quòd « Christus non sic dicitur *lux*, quomodo *lapis*, sed illud propriè, hoc figurativè. »

2. Præterea, Dionysius, cap. *De div. Nom.*, ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei (2). Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, Apostolus dicit ad *Ephes.*, V : « Omne quod manifestatur lumen est. » Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est, quòd Ambrosius, in lib. *De Fide* (3), ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, art. 2; et *Quodl.* 6, in fine; et in *Joan.*, I, lect. 8, in principio.

(2) Sic enim part. I, seu § 5. *Intelligibile lumen bonus dicitur* (inquit) *quia super cœlestem omnem mentem intelligibili lumine implet.*

(3) Nempe lib. II, in *Prologo*, ubi æquivalenter non expressè sicut hic ait : *Sunt nomina quædam quæ evidenter*

(CONCLUSIO. — Lumen quoad usum, assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit; quoad primam verò ejus impositionem, ut scilicet importet manifestationem in sensu visus, non nisi metaphoricè in spiritualibus assumitur.)

Respondeo dicendum, quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui : uno modo, secundum primam ejus impositionem; alio modo secundum usum nominis; sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim : « Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum (1). » Et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud *Matth.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. » Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

proprietatem deitatis ostendunt : sunt quæ similitudinem Patris et Filii; sunt etiam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem; proprietatis itaque sunt generatio, Deus, Filius, Verbum; similitudinis, splendor, character, etc.

(1) Usurpatum ex Augustino, lib. X, *Confessionum*, cap. 35, paulò aliter et plenius his verbis : *Ad oculos propriè videre pertinet : utimur autem hoc verbo etiam in cæteris sensibus cùm eos ad cognoscendum intendimus : dicimus enim non solum, vide quid luceat* (*quod soli oculi sentire possunt*), *sed etiam, vide quid sapiat, vide quam durum sit*, etc.

ARTICULUS II.

Utrùm lux sit corpus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lux sit corpus. Dicit enim Augustinus in lib. *De lib. arbitr.* (lib. III, cap. 5), quòd « lux in corporibus primum tenet locum. » Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit (lib. V, *Top.*, cap. 3), quòd « lumen est species ignis. » Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio; conjunguntur etiam diversi radii, et separantur, ut Dionysius dicit, II. cap. *De div. Nom.* Quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

(Conclusio. — Cùm illuminatio fiat in instanti et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis, nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacunque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundò, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis; nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis, quam ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quòd fiat in tempore imperceptibili; quia in parvo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, putà ab Oriente in Occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cùm sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 3 ad 4; et dist. 30, quæst. 2, art. 1; et II, *De cœlo*, lect. 10, col. 5; et in II, *De anima*, lect. 14.

ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus: quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum, quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est, quòd illuminatio non est motus localis alicujus corporis. Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere, quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit, et circumfertur, quòd dici poterit de hoc quod ad impositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur, quòd lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post, quàm ante. Quia ergo omnia hæc non soluni rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est, quòd impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quòd inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles *lumen* nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur *flamma*, et in materia terrea dicitur *carbo*. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus; quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphor. sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum (ut probatur in VIII. *Phys.*), utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione et in omnibus motibus; sicut etiam nomen distantiæ derivatum est à loco ad omnia contraria, ut dicitur in X. *Metaphys.*

ARTICULUS III.

Utrùm lux sit qualitas.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam *esse* spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis; sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. I, quòd lux est quædam qualitas (2).

(Conclusio. — Cùm lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quandam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed *esse* intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color verò non deno-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 13, art. 3 et 4; et quæst. de spiritualibus creaturis, art. 8 ad 12; et in II, *De anima*, lect. 14; et *Opusc.* 9, qu. 7; et II, *De cœlo*, lect. 10, col. 5.

(2) Sic enim ibi, cap. 9, *Lux quæ ab igne inseparabiliter gignitur, in ipso semper manens non habet propriam subsistentiam præter ignem; est enim naturalis qualitas ignis.* Quod ad Filii differentiam affert, qui quamvis ut lux inseparabiliter à Patre procedat, subsistentiam tamen suam habet à paterna distinctam.

minat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii verò dixerunt, quòd lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primò quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia ipsum *quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie, unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris, alioquin ea recedente corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo, quòd sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscunque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam, sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi incohatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quòd accidit luci quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quòd est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut calor agit ad formam ignis, quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœles-

ARTICULUS III.

Utrùm lux sit qualitas.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam *esse* spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis; sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. 1, quòd lux est quædam qualitas (2).

(Conclusio. — Cùm lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quandam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quod lumen in aere non habet *esse* naturale, sicut color in pariete; sed *esse* intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color verò non deno-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 13, art. 3 et 4; et quæst. de spiritualibus creaturis, art. 8 ad 12; et in II, *De anima*, lect. 14; et *Opusc.* 9, qu. 7; et II, *De cœlo*, lect. 10, col. 5.

(2) Sic enim ibi, cap. 9, *Lux quæ ab igne inseparabiliter gignitur, in ipso semper manens non habet propriam subsistentiam præter ignem; est enim naturalis qualitas ignis.* Quod ad Filii differentiam affert, qui quamvis ut lux inseparabiliter à Patre procedat, subsistentiam tamen suam habet à paterna distinctam.

minat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii verò dixerunt, quòd lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primò quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia ipsum *quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie, unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris, alioquin ea recedente corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo, quòd sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscunque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam, sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi incohatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quòd accidit luci quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quòd est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut calor agit ad formam ignis, quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœles-

tium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter lucis productio in prima die ponatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est. Qualitas autem, cùm sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Præterea, si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra, lux quæ legitur facta prima die facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est (qu. 63, art. 3). Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

(Conclusio. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem ut primo die lux fieret.)

Respondeo dicendum, quòd de productione lucis est duplex opinio. Augustinus enim videtur dicere, quod non fuerit conveniens Moysem prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideo dicit, quòd cum dicitur, « In principio creavit Deus cœlum et terram, » per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 13, art. 4; et *ad Galat.*, IV, lect. 6, in fine.

quàm corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali, formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei. Aliis autem videtur quod sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ. Sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilius enim (*Hom.* I, *in Hexam.*) dicit, quod Moyses principium narrationis suæ fecit à principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit antea creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem, quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos; cùm etiam proni essent ad hoc quod solem, et lunam, et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur *Deuter.*, IV (1). Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur : « Terra erat inanis et vacua; » alia verò in hoc quod dicebatur : « Tenebræ erant super faciem abyssi. » Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primò quidem quia lux, ut dictum est (art. 3), est qualitas primi corporis, unde secundum eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quàm animal, et animal quàm homo, ut dicitur in lib. *De generatione animalium* (lib. II, cap. 3). Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut prima inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius tamen posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio

(1) Ubi vers. 19, sic dicitur : *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas quæ creavit Dominus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt.*

addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce. Unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum opinionem, quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum verò fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat; unde non debet dici, quòd aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quòd illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quòd ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit IV. cap. *De divin. Nom.*, quòd illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quòd jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris, quantum ad tria. Primò quidem quantùm ad causam, secundùm quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundò quantum ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ; et hoc est quod dicitur: « Lucem vocavit diem, et tenebras noctem. »

Ad tertium dicendum, quòd Basilius (ubi supra) dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc objicit Augustinus (*super Gen. ad lit.*, cap. 16), quòd nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cùm homines et animalia non essent quorum usibus hoc deserviret (1). Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculosè potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ, non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (lib. II. *super Gen. ad lit.*, cap. 1). Et ideo dicendum est quòd duplex est motus in cœlo : unus communis toti cœlo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum, cùm dicitur : « Ut sint in tempora, et dies, et annos. » Quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum, quòd secundum Augustinum informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est (qu. 62, art. 3). Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

(1) **Præsertim supposita creationis rerum successione per sex dies reales, quam non agnoscit tamen Augustinus, quia nonnisi quinto die animalia volatilia vel aquatica, vel sexto die animalia terrestria facta sunt, et post omnia homo.**

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrum firmamentum sit factum secunda die. 2° Utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum. 3° Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. 4° Utrum sit unum cœlum tantum, vel plures.

ARTICULUS I.

Utrùm firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim *Genes.*, I : « Vocavit Deus firmamentum cœlum. » Sed cœlum factum est ante omnem diem, ut patet cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « Dixit Deus : Fiat firmamentum. » Et postea sequitur : « Et factum est vespere et mane dies secundus. »

(Conclusio. — Pro diversa firmamenti acceptione secundum utrumque (natura scilicet et temporis) ordinem, vel concedi, vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus docet, in hu-

jusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundum, cùm Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat (1), ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. Sciendum est ergo, quòd hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest : uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimodè exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum ; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii verò dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex; et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis (lib. I, *De Cœlo*, text. 46 ad 82). Secundum igitur primam opinionem absolutè posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam; nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus, pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. Secundum verò opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum

(1) Sic enim, lib. I, *Super Genesim ad lit.*, cap. 18, prope finem : *Et in rebus obscuris* (inquit), *si qua inde scripta etiam divina legerimus, quæ possint salvâ fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentiùs discussa veritas eam rectè labefactaverit, corruamus : non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse quæ nostra est; cùm potiùs eam quæ Scripturarum est nostram esse velle debeamus.*

secunda die; nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis; productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ. Multò autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest quòd firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur; quia cœlum, cùm sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ; unde impossibile est, quòd firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei; sicut etiam Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nom.*, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult, nihil prohibet dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars aeris, in qua condensantur nubes, et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa; nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum; ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius. Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicunque opinioni. Unde Augustinus, II *Super Gen. ad lit.* (cap. 2), hanc expositionem commendans, dicit : « Hanc considerationem laude dignissimam indico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Chrysostomum (*Homil. III in Genes.*), primò Moyses summariè dixit quin Deus fecit, præmittens : « In principio creavit Deus cœlum et terram; » postea per partes explicavit, sicut si quis dicat : « Hic artifex fecit domum istam, » et postea subdat : « Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertiò superposuit

tectum. » Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram ; » et cùm dicitur quòd « secundâ die factum est firmamentum. » Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundâ die factum ; et hoc diversimodè : nam secundùm Augustinum *Super Genes.*, lib. I, cap. 9, cœlum quod legitur primo die factum, est *natura spiritualis informis;* cœlum autem quod legitur secundâ die factum, est *cœlum corporeum*. Secundùm verò Bedam et Strabum (1), cœlum quod legitur prima die factum, est *cœlum empyreum ;* firmamentum verò quod legitur secunda die factum, est *cœlum sidereum*. Secundùm verò Damascenum, cœlum quod legitur prima die factum, est quoddam *cœlum sphæricum* sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et *mobile primum*, quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secunda die, intelligitur *cœlum sidereum*. Secundùm autem aliam expositionem quam Augustinus tangit, cœlum prima die factum, est etiam ipsum *cœlum sidereum*. Per firmamentum verò secunda die factum, intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam *cœlum* æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur : « Vocavit Deus firmamentum cœlum, » sicut et suprà dixerat : « Vocavit lucem diem, » quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit (2).

Ad secundum et tertium patet solutio ex suprà dictis.

(1) Secundum Bedam quidem in *Hexameron* implicitè, cum cœlum vocat, quod *à volubilitate mundi secretum et mox ut creatum est, sanctis angelis est impletum*. Secundùm Strabum autem explicitè, cùm ait : *Cœlum non visibile firmamentum, sed empyreum id est igneum, quod à splendore non ab ardore sic dicitur :* ut ex utroque Glossa refert.

(2) Nempe *Barmaimon* seu Maimonis filius, lib. II, *Prophetarum*, cap. 30.

ARTICULUS II.

Utrùm aquæ sint supra firmamentum.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solùm deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo cùm firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua cùm sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I, quòd « divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento. »

(Conclusio. — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eædem, vel distinctæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, lib. II *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), « major est scripturæ hujus auctoritas, quàm omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et quales aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minimè dubitamus. » Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt *spirituales substantiæ*. Unde in *Psalm.* CXLVIII dicitur : « Aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini; » et *Dan.*, III : « Benedicite, aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, Domino. » Sed ad hoc respondet Basilius in *Hexam.*, quòd « hoc non dicitur eo quòd aquæ

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 2; et quæst. 4, de potent.. art. 1 ad 5; et *Quodl.* 4, quæst. 2, art. 2.

sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. » Unde ibidem idem dicitur de igne et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo, quòd sunt aquæ corporales, sed quales aquæ sint, oportet diversimodè diffinire secundùm diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundùm Strabum dicitur cœlum *empyreum*, id est igneum, propter solum splendorem, ita dicetur aliud cœlum *aqueum* propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit *Super Genes. ad lit., Contra Manich.* (lib. I, cap. 6 et 7) : quia secundùm hoc quicquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ, quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur. Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum (ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II *Super Genes. ad lit.*), est omnino impossibile; tum propter soliditatem cœli, tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret, tum quia locus, quò feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ, tum etiam, quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est : non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quibusdam videtur ratio

illa solvenda per hoc quòd aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cœlos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, lib. II *Super Gen.* dicens (cap. I), quòd « nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. » Unde aliter dicendum est, quòd secundùm duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis. Secundùm autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis, quàm Aristoteles ponat, ut quædam aquæ spissæ sint circa terram; quædam verò tenues circa cœlum, ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram; vel quòd per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundùm duas ultimas opiniones. Secundùm verò primam respondet Basilius dupliciter : uno modo, quia non est necessarium, ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur *cœlum crystallinum*.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundùm verò secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt *primum mobile*, quod revolvit totum cœlum motu diurno; ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut cœlum in quo sunt sidera per motum qui est secundùm Zodiacum (1), operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundùm verò primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, ad contemperandum calorem cœlestium corporum. Cujus signum ac-

(1) Sic dictum à figura vel effigie animalium quæ in eo propter conformitatem effectuum imaginamur ex græco ζῶον vel ζῳδίον et quæ dicuntur signa mensium duodecim, *aries, taurus, gemini, cancer, leo, virgo, scorpius, arcitenens, pisces*, etc.

ceperunt aliqui, ut Augustinus (lib. II *Super Genes. ad lit.*, cap. 5) dicit, quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III.

Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundùm speciem est unus locus naturalis. Sed « omnis aqua omni aquæ est eadem specie, » ut dicit Philosophus. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundùm locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento, contra, ea quæ sunt secundùm speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. »

(Conclusio. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione, diversimodè intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis posset talem imaginationem concipere secundùm quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium, quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine *abyssi*, cùm dicitur quòd « tenebræ erant super faciem abyssi (2). » Pone-

(1) De his etiam, quæst. 4, de potent., art. 1.

(2) Abyssus quippe juxta græcum ἄβυσσος quasi quòd fundo

bant etiam quòd illud cœlum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum; et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solùm eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem quantumcunque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt; aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, in quantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere *vacuum* nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam, aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quiddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem significans ipsum quasi aquæ annexum, cùm dicit quòd « tenebræ erant super faciem abyssi; » per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. Sic igitur sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundùm quòd per aquam materia informis significatur; vel secundùm quòd omnia corpora diaphana sub convenientia aquarum intelliguntur; nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus. Aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem in qua generantur pluviæ, et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei; et de-

careat appellatur; scilicet ἄνευ βύσσοῦ ex ionica dialecto pro ἄνευ βύσσοῦ.

putantur tunc duo loca aquis, non eadem ratione, sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quòd si accipiantur aquæ diversæ secundùm speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utraque parte firmamenti qualitercunque accepti, sunt aquæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit unum cœlum tantùm.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd sit unum cœlum tantùm. Cœlum enim contra terram dividitur, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Sed terra est una tantùm. Ergo et cœlum est unum tantùm.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantùm. Sed cœlum est hujusmodi, ut probat Philosophus in I. *de Cœlo*. Ergo cœlum est unum tantùm.

3. Præterea, quicquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundùm unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cœlum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quòd sit aliqua ratio communis secundùm quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quòd sint plures cœli.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps*. CXLVIII : « Laudate eum cœli cœlorum. »

(Conclusio. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est, nomine cœli accipiatur, unum tantùm est cœlum; varii tamen secundùm varias illius totius partes sunt cœli; varii quoque sunt cœli per metaphoram dicti.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 4; et in *Metaph.*, lect. 7, circa finem.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus non esse nisi unum cœlum; et quod pluraliter dicitur : « Cœli cœlorum, » hoc est propter proprietatem linguæ hebrææ, in qua consuetum est ut cœlum solùm pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in latino quæ singulari carent. Basilius autem et Damascenus sequens eum, dicunt plures esse cœlos. Sed hæc diversitas magis est in voce quàm in re. Nam Chrysostomus *unum cœlum* nominat totum corpus quod est supra terram et aquam, nam etiam aves quæ volant in aere, dicuntur propter hoc *volucres cœli*. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cœlos. Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam, considerandum est quòd *cœlum* tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter; et sic dicitur *cœlum* corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundùm hoc ponuntur tres cœli : primum totaliter lucidum, quod vocant *empyreum*; secundum totaliter diaphanum, quod vocant *cœlum aqueum et crystallinum;* tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant *cœlum sidereum;* et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli vel septem sphæræ. Secundò dicitur *cœlum* per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium, quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus (lib. II *de Fide orthod.*, cap. 6), ponit *unum cœlum*, nominans illud *aereum*. Et sic secundùm eum sunt tres cœli, *aereum*, *sidereum*, et aliud *superius*, de quo intelligitur quòd Apostolus legitur « raptus usque ad tertium cœlum. » Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud cœlum Rabanus distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans *cœlum igneum*, inferiorem verò regionem *cœlum olympium* ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam verò regionem aeris vocavit *cœlum æthereum* propter inflammationem, inferiorem verò regionem *cœlum aereum*.

Et sic cùm isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundùm Rabanum, septem cœli corporei. Tertiò dicitur *cœlum* metaphoricè; et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur *cœlum*, propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo cœlo exponitur diabolum dixisse : « Ascendam in cœlum, » id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam *cœli* nominantur; ubi dicitur : « Merces vestra multa est in cœlis, » ut Augustinus exponit (lib. I *de Serm. Domini in monte*, cap. 5, vel in *Antiq.*, cap. 9). Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cœli nominantur; de quibus Augustinus exponit (lib. XII *Super Genes. ad lit.*, cap. 29 et 34), quòd Paulus est « raptus usque ad tertium cœlum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd terra se habet ad cœlum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde una terra existente, multi cœli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cœlo, secundùm quòd importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cœlum tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De congregatione aquarum. 2° De productione plantarum.

ARTICULUS I.

Utrùm aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertiæ die.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur; dicitur enim : « Dixit Deus : Fiat lux, et fiat firmamentum. » Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo *factionis*, et non solùm verbo *congregationis*.

2. Præterea, terra priùs undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen *terræ* impositum.

Sed in contrarium sufficit authoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secunda die factam, tertia die formata est terra et distincta, quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo erant, in locum unum, et apparuit arida.)

Respondeo dicendum, quòd hic oportet aliter dicere secundùm expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solùm originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem et naturam corporalem absque omni

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 5.

forma, quam dicit primò significari nomine cœli et terræ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantùm. Neque una formatio secundùm eum præcessit aliam duratione, sed solùm naturæ ordine. Secundùm quem ordinem, necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cùm dicitur : « Fiat firmamentum, » per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem non prius tempore existentem, sed origine tantùm. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur : « Congregentur aquæ et appareat arida, » intelligitur quòd materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri. Sed secundùm alios sanctos (qu. 46, art. 1), in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quòd informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam; sed informitas materiæ secundùm eos non intelligitur carentia omnis formæ, quia jam erat cœlum et aqua et terra, quæ tria nominantur tanquam manifestè sensu perceptibilia; sed intelligitur *informitas materiæ* carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundùm hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates : ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ quæ est media, significatur nomine *abyssi*, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, *Contra Faust.* (lib. XXII, cap. 11). Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quòd « terra erat inanis seu invisibilis, » per hoc quòd erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die; et qua tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum

accipiens quamdam distinctionem et ordinem; ita quòd sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est. Tertiò verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè sicut informitatem terræ expresserat, dicens, quod « terra erat invisibilis vel inanis (1): » ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit, « et appareat arida. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Augustinum ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales angelorum et cœlestium corporum sunt perfectæ et stabiles in *esse*, formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles : et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. Aqua enim est labiter fluxa, terra stabiliter fixa, ut ipse dicit in II *Super Gen. ad lit.* (cap. 11). Secundum verò alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere, quod terra primò esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sunt congregatæ; sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit I *Super Gen. ad lit.* (cap. 2). Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare est altius terra, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit. Secundo ut dicatur quod rarior aqua velut nebula terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quòd omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestatis vel

(1) *Invisibilis* quidem juxta editionem 70. Interpretum ex græco ἀόρατος. *Inanis* autem in Vulgata editione, juxta græcum, κένωμα seu vacuitas.

occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquæ « congregari in unum locum. » Vel dicit « unum locum » non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ : ut sit sensus, « congregentur aquæ in unum locum, » id est, seorsum à terra sicca; nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit, quod « congregationes aquarum appellavit maria. »

Ad quartum dicendum, quòd jussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quòd suis naturalibus motibus « faciunt verbum ejus. » Vel potest dici, quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui Philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ; non solum in *Genes.*, sed etiam in *Job*, XXXVIII, ubi ex persona Domini dicitur. Circumdedi mare terminis meis; et *Jerem.*, V : « Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari? »

Ad quintum dicendum, quòd secundùm Augustinum (lib. I *Super Gen.*, cap. 13, ut et lib. cap. 2) per terram, de qua primò fiebat mentio, intelligitur materia prima; nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ. Vel potest dici secundùm Basilium quod primò nominabatur *terra* secundùm naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur, quòd « vocavit aridam terram. » Vel potest dici secundum Rabbi Moysem (ut jam suprà), quòd ubicunque dicitur : *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est, quòd « vocavit lucem, diem, » propter hoc quò etiam dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur : « Factum est vespere et mane dies unus. »

Similiter dicendum est, quòd *firmamentum*, id est, aerem, « vocavit cœlum, » quia etiam cœlum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam dicitur, quòd *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, « vocavit terram, » prout distinguitur contra mare, quamvis communi nomine *terra* vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur

autem ubique per hoc quod dicitur : « Vocavit, » id est, « dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari. »

ARTICULUS II.

Utrùm plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud *Gen.*, III : « Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi. » Ergo productio plantarum non debuit universaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est, quòd dicitur *Gen.*, I : « Protulit terra herbam virentem. » Et postea sequitur : « Factum est vespere et mane dies tertius. »

(Conclusio. — Cum plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, eo quod immobiliter terræ inhæreant, convenienter in eodem die quo terra, id est, die tertio, in sacris describitur eloquiis facta fuisse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supradictum est, in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur. Una quod erat « invisibilis seu inanis; » quia erat aquis cooperta. Alia, quod erat « incomposita sive vacua, » id est, non habens debitum decorem, quia acquiritur

(1) De his etiam, quæst. 4, de potent., art. 1 ad 28, ut et II, *Sent.*, ubi supra.

terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod « aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida; » secunda verò per hoc quod « protulit terra herbam virentem. » Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus, hac tertia die secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem V. *Super Gen. ad lit.*, dicit (cap. 4) quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, « producendi accepisse virtutem. » Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim *Gen.*, II : « Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo Deus fecit cœlum et terram; et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret. » Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione, quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter, à quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum. Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum, ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit : « Antequam orirentur super terram, vel antequam germinarent, » id est, « antequam ex similibus similia producerentur : » sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit : « Germinet terra herbam virentem et facientem semen, » quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilice in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita in plantis est occulta; quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhæ-

rent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est: « Germinabit tibi. »

Ad tertium dicendum, quòd Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem à terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus, quantum ad quartum diem, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primò de singulis diebus secundum se. Secundò, de omnibus septem diebus in communi.

Circa primum ergo, considerandum est de opere quartæ diei. Secundò de opere quintæ. Tertiò de opere sextæ. Quartò de iis quæ pertinent ad septimum.

Circa primum quæruntur tria : 1° De productione luminarium. 2° De fine productionis eorum. 3° Utrum sint animata.

ARTICULUS I.

Utrùm luminaria debuerint produci quarta die.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere

(1) De his etiam infra, quæst. 74, art. 1 ad 4; et II, *Sent.*,

creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ. Non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis (1). Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento, unde Scriptura dicit quod « posuit ea in firmamento. » Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna, et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni « duo magna luminaria. »

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur, ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum, quòd in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit : « Igitur perfecti sunt cœli, et terra, et omnis ornatus eorum. » In quibus verbis triplex opus intelligi potest : scilicet *opus creationis*, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia. Et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus;*

dist. 15, quæst. 1, art. 1; et quæst. 4, de potent., art. 2 ad 30.

(1) Alludendo ad illud *Ecclesiast.*, XLIII, vers. 2 : *Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile, opus excelsi;* ut et postea vers 9 : *Vas castrorum in excelsis, in firmamento cœli gloriosè resplendens*, etc.

et differt ornatus à perfectione. Nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus verò ad ea quæ sunt à cœlo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cœlo, et aqua et terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum. Secundo distinguuntur aquæ. Tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus. Primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est, quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis: dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantùm; non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: « Producat firmamentum luminaria, » sicut dicit, « Germinet terra herbam virentem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Augustinum nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere, quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt cœlestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici, quod sunt formata ex præjacenti materia sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere, quod substantia luminarium à principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio à principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus

dicit, ut per hoc removeat populum ab idololatria; ostendit luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum nulla sequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta est mentio fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quod « lumen solis quod primo erat informe, quarto die formatum est. »

Ad tertium dicendum, quòd secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum à motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit, quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quod ibi sint fixa; sed quia jusserit ut ibi essent, sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium. Secundam rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est. Si autem firmamentum quod factum est secunda die fit secundum distinctionem naturæ aliud ab eo in quo posita sunt sidera, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est, cessat objectio. Nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Basilius (*Hom.* V, *in Hexam.*) præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ à luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (*Hom.* VI, *in Gen.*) sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (ubi

supra) dicuntur « duo luminaria magna », non tam quantitate quam efficacia, et virtute. Quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus, et etiam secundum sensum major apparet.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter causa productionis luminarium describatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim *Jerem.*, X : « A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent. » Non ergo luminaria *in signa* facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria *in tempora, et dies, et annos*, id est, *in horum distinctionem*.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se, quia « finis est melior iis quæ sunt ad finem (1). » Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Ergo non facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est plena. Probabile autem est quod luna facta fuerit plena; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta, ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

(Conclusio. — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur à Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta, videlicet in signa et tempora, et dies et annos, etc.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum pro-

(1) Ex Philosopho, lib. III, *Topicorum*, cap. 1, post medium, ubi et addit hoc melius, etiam esse quod propius est fini.

(2) Quæ jam ad articuli primi marginem notata est; nempe quòd propterea in firmamento cœli luminaria posita sint, ut dividerent diem ac noctem, ut essent et in signa et in tempora, et in dies, et annos; ut lucerent in firmamento et sic terram illuminarent ac præessent diei et nocti, etc.

prium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum; unde dicitur *Deuter.*, IV : « Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas; quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus (1). » Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum; qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit, « ut luceant in firmamento, et illuminent terram. » Secundò, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit : « Ut in tempora, et dies, et annos. » Tertiò quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dixit : « Ut sint in signa. »

Ad primum ergo dicendum, quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti; sicut è converso. Unde nihil prohibet, causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit *signa*, quam *causas*, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quòd in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius cœli, qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

(1) Sive juxta 70, *quæ distribuit Deus omnibus gentibus quæ sub cœlo sunt.*

Ad quartum dicendum, quòd in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminaribus. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundùm quod in se consideratur, sed secundùm quòd ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum, quòd luna quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est, quod luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in sua perfectione, facientes semen; et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto, Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit.

ARTICULUS III.

Utrùm luminaria cœli sint animata.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd luminaria cœli sunt animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ. Quia, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (2), « quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. » Ergo luminaria cœli sunt animata.

(1) De his etiam, *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 69; et quæst. 61, de potent., art. 6; et *Quodl.* 12, art. 5; et *De spiritualibus creaturis*, art. 9; et II, *De cœlo*, lect. 3, col. 1 et 2, ut et lect. 13, col. 2 et 3, rursusque lect. 18; et lect. 19, in principio.

(2) Sive paulò aliis verbis : *Non qualiscunque moles, quanquam istâ visibili luce præfulgeat, si vitam careat, magni æstimanda est : quælibet namque viva substantia cuilibet non vivæ substantiæ* (*naturæ lege*) *præponitur.*

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt natales, ut patet in I. *De cœlo*. Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cùm igitur principium motus cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur in XI. *Metaphys.* (text. 53) videtur quòd principium apprehendens, sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in VIII. *Phys.* (text. 34 et seqq.). Quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur (text. 29). Ergo corpora cœlestia sunt animata.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in lib. II : « Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et insensibiles.

(Conclusio. — Cùm plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus, sed tantum ut motor utitur mobili, patet corpora cœlestia non esse animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.)

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem apud Philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert lib. XVIII *De Civit. Dei* (cap. 41), factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem negans utique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cœlestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit corpora cœlestia animata (1). Hieronymus etiam idem entire videtur, exponens illud ecclesiastæ primi : « Lustrans 8/

(1) Ut cap. 7, lib. I, *De principiis* (vel. περὶ ἀρχῶν) videre est, ac tomo seu tract. II, in *Joan;* et lib. IV, *Contra Celsum*.

universa per circuitum pergit spiritus. » Basilius verò (in *Hexam.*, *Hom.* III) et Damascenus (ubi supra) asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II. *Super Gen. ad lit.* et in *Enchiridio.* Ubi etiam dicit, quod si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed è conversò. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodammodo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus, propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante; sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licèt contingat ipsam separari. Manifestum est autem, quod anima cœlestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cœlesti conveniunt, quia omnes sensus fundantur supra tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commistionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur ergo, quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ, intelligere et movere. Nam *appetere* consequitur sensum, et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ, corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœ-

lesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. VIII. *Phys.* (text. 40, 41, 42, 43), postquam ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota; assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum; et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic, per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi, quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus, ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum à natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quòd « natura non movet nisi ad unum, » quo habito quiescit (ut ex VIII. *Phys.*, text. 38, usq. ad 32). Quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit, III. *de Trin.* (cap. 4), corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ; perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœleste, cùm sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quòd motus corporalis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quòd cœlum dicitur movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici, quod ejus motor est principium intrinsecum: sicut etiam motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal, ut dicitur in VIII. *Phys.* (text. 27).

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium; cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: « Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram. »

2. Præterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quàm aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere: si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non debebent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cùm quidam

habeant pedes quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur : « Producant aquæ reptile animæ viventis. »

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem, generant enim animalia; pisces autem et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, hoc est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ : sic inter tres dies ornatui deputatos, media, hoc est quinta, rectè deputatur ornatui medii corporis; dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 70 art. 1) opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media (quæ est secunda) deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatos ad opus ornatus, media, id est, quinta deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quòd quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cœli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est, quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis; ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit, V *Super Gen. ad lit.* (cap. 15), quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commistione

(1) Sic enim ibi circa medium : *Quinto* (nimirum die) *aquarum natura, quia cœlo aerique conjungitur produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natatilia; et hæc potentialiter in numeris qui per congruos temporum motus exererentur.*

absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus : unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Mate iale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute, secundum Augustinum (ut supra); non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis, vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quòd corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundùm se : et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur : et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quòd aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media quæ communicant cum utrisque, et com-

putantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat : « Producant aquæ reptile animæ viventis, » subjungit : « Creavit Deus cete grandia, etc. »

Ad quintum dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

De opere sextæ diei.

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur : « Producat terra animam viventem; » sed debuit dici : « Producat terra quadrupedia animæ viventis. »

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cùm dicitur *in genere suo*, vel *specie sua*.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cùm igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit

primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit sexta die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas, ac eadem die formatum esse hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus (scilicet terra) per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hìc etiam secundùm Augustinum animalia terrestria producuntur potentialiter; secundùm verò alios Sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Basilius dicit (*Hom.* VIII, *Hexam.*) diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest : plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solùm de generatione; quia secundùm hanc solùm invenitur actus vitæ in eis; nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infrà dicetur (qu. 78, art. 2). Inter animalia, perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria avibus et piscibus; non quòd pisces memoriâ careant, ut Basilius dicit (*Hom.* VII, *in Hexam.*) et Augustinus improbat (lib. III. *Super Gen. ad lit.*, cap. 8), sed propter distinctionem membrorum, et perfec-

(1) Quæ sic summatim habet : *Dixit quoque Deus :* producat terra animam viventem in genere suo; jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas. *Factumque est ita; et vidit Deus quòd esset bonum, et ait :* faciamus hominem, etc. *Et factum est ita; viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona; et factum est vespere et manè dies sextus.*

tionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes et formicæ. Et ideo pisces vocat non « animam viventem, » sed « reptile animæ viventis; » sed terrena animalia vocat « animam viventem, » propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica quæ homini serviunt qualitercunque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit *quadrupedia*. Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia, ut lacertæ et formicæ.

Ad tertium dicendum, quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quia animalia et plantæ producuntur secundùm genus et speciem suam, quasi longè à similitudine divinâ remota. Homo autem dicitur « formatus ad imaginem et similitudinem Dei. »

Ad quartum dicendum, quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, et « ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum. » Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant. Unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm generatio unius sit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci nisi potentialiter tantùm.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus dicit in I. *Super Gen. contra Manichæos*, quòd « si alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat. Et si multum est insipiens, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa. Quorum usum, quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas. » Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° De completione operum. 2° De requie Dei. 3° De benedictione et sanctificatione hujus diei.

ARTICULUS I.

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc seculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio seculi erit in fine mundi, ut habetur *Matth.*, XIII. Tempus etiam incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur « tempus plenitudinis, » *Gal.*, IV. Et ipse Christus moriens dixit : « Consummatum est, » ut dicitur, *Joan.*, XIX. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicunque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua ; quia « perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. » Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarundam novarum specierum quæ frequenter apparent, præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur *Jerem.*, III : « Novum faciet Dominus super terram. » Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur *Eccles.*, XXXVI : « Innova signa, et immuta mirabilia. » Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum : secundum illud *Apoc.*, XXI : « Et dixit qui sedebat in throno : ecce nova facio omnia. » Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est, quòd dicitur *Genes.*, II : « Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat. »

(Conclusio. — Completio divinorum operum, quoad natu-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, quæst. 3, art. 1.

ralem eorum perfectionem et universi totius integritatem, congruè septimo diei adscribitur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est secundùm quòd res in suâ substantiâ est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis, qui vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur; sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione seculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur; natura et gratia. Ipsa ergo beatudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione; quantum ad gratiam verò, in incarnatione Christi; quia « gratia et veritas per Jesum Christum facta est, » ut dicitur *Joan.*, I. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ, in incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd septimâ die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo; quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundùm nostram translationem attribuitur diei septimæ; sed secundùm aliam translationem attribuitur sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundùm integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio quæ est secundùm operationem partium, competit septimæ. Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulteriùs non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures

creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter; sicut quòd Deus de costa Adæ formavit mulierem. Quædam verò præextiterunt in operibus sex dierum, non solùm materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua, quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut quòd animalia ex putrefactione generata, producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt; etiam si novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundùm novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundùm speciem; sicut cùm ex asino et equa generatur mulus: et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundùm similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus, quia ut dicitur *Philip.*, II: « Filius Dei est in similitudinem hominum factus. » Gloria etiam spiritualis secundùm similitudinem præcessit in angelis. Corporalis verò in cœlo; præcipuè empyreo. Unde dicitur *Eccles.*, I: « Nihil sub sole novum; jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos. »

ARTICULUS II.

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim *Joan.*, V: « Pater meus usque modò operatur, et ego operor. » Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque

(1) De his etiam in II, *Sentent.*, dist. 15, quæst. 3, art. 1.

labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die à suo opere requievisse.

3. Præterea, si dicatur, quòd Deus requievit die septima, quia fecit hominem requiescere, contrà : requies contraponitur ejus operationi. Sed quod dicitur : « Deus creavit, vel fecit hoc, vel illud, » non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, II : « Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat. »

(Conclusio. — Requievit Deus die septima ab omni opere, in quantum cessavit à novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit sibi sufficiens, et seipso beatus, suumque desiderium implens.)

Respondeo dicendum, quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum; tamen nomen (Motus) etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo secundum quod omnis operatio *motus* dicitur; sic enim, et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit II. cap. *De div. Nom.* Alio modo desiderium in aliud tendens quidam *motus* dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur : uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primò quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere; nil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est (qu. 69, art. 2). Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est : unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit; tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* (lib. IX, cap. 12, loco jam notato).

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus usque modò operatur

conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quòd requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda, sed alia expositio est et principalior et prior.

ARTICULUS III.

Utrùm benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd benedictio, et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici *benedictum* aut *sanctum* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio à bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium (ut suprà, qu. 5, art. 3). Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est : « Vidit Deus quod esset bonum. » Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, II : « Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo. »

(Conclusio. — Congruit ut diei septimo benediceret Deus omnibus à se conditis creaturis, ut diem illum sanctificaret.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est, requies Dei in die septimo dupliciter accipitur. Primò quidem quantum

ad hoc quod cessavit à novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in ipso. Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio, quia sicut suprà dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet : unde dictum est creaturis, quas benedixit, « Crescite et multiplicamini. » Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum verò ad secundum competit septimæ diei sanctificatio. Maximè enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit. Unde et res Deo dedicatæ *sanctæ* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem, et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quòd etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur, quod in ipsa sola, et ipse requiescit et nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quòd bonum, quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi.

Et quæruntur tria : 1° De sufficientia horum dierum. 2° Utrum sint unus dies, vel plures. 3° De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I.

Utrùm sufficienter isti dies enumerentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa, quàm terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minus distant volucres, et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Præterea, videtur, quòd aliqui dies superfluè assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet, ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septimo die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

(Conclusio. — Non insufficienter, aut superfluè septem dies enumerantur, quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.)

Respondeo dicendum, quòd ratio distinctionis horum dierum ex præmissis potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos in creatura corporali tres partes designantur.

(1) De his etiam, quæst. 8, *De verit.*, art. 16; et quæst. 4, de potent., art. 1 et 2; et ad *Hebr.*, IV, lect. 1, col. 2 et 3; et *Job*, XL, lect. 2, col. 1.

Prima, quæ significatur nomine *cœli*. Media, quæ significatur nomine *aquæ*. Infima, quæ significatur nomine *terræ*. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio, et fine, ut dicitur in I. *De cœlo*. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta. Media distinguitur secunda die, et ornatur quinta. Infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis; quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis conjunctis; quæ quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII. *Confes*. (cap. 12, jam sup.). Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos potest dici quòd opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producens. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in *die*, creatio autem dicitur facta in *principio*, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum, quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aeris partem. Quantum verò ad superiorem, computantur cum cœlo, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum, quòd productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur, secundum hanc convenientiam, vel differentiam qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum, quòd prima die facta est natura lucis

in aliquo subjecto. Sed quarto die dicuntur facta luminaria; non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut suprà dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd septimæ diei secundum Augustinum deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum verò alios potest dici, quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II.

Utrùm omnes isti dies sint unus dies.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes isti dies sunt unus dies. Dicitur enim *Genes.*, II : « Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra. » Unus ergo est dies in quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri. Sed cœlum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius, et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, *Eccles.*, XVIII, dicitur : « Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. » Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit.

4. Præterea, totum opus quod uni diei ascribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicatur : « Dixit, et factum est. » Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere. Quod

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et aliis locis, art. 1, notatis.

esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

Sed contra est, quod *Genes.*, I, dicitur : « Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius, » et sic de aliis. *Secundum* autem et *tertium* dici non potest ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

(Conclusio. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.)

Respondeo dicendum, quòd in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, IV. *Super Gen. ad lit.*, et XI. *De civit. Dei*, et ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sint unus dies, septempliciter rebus repræsentatus. Alii verò expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum. Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicæ, ut sic *primus dies* sit cognitio primi divini operis; *secundus dies*, cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die : quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur, et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest, cùm lux quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundum Augustinum inveniatur. Secundum verò alios, per istos dies, et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primò quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem. Perfectionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò sancti per terram et aquam primo creatas,

intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus verò potentialiter tantum. In hoc ergo, quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor; quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum. Quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, sed antequam oriretur super terram, id est, potentialiter: quod Augustinus adscribit tertiæ diei; alii verò primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quòd Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo creationis (1).

Ad tertium dicendum, quòd in die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis. Ad quam propagationem pertinet, quod post primam diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum, quòd non est impotentia Dei quasi

(1) Est porrò græcè κοινῇ quod *communiter* sive *pariter* verti potest, quasi tam hæc à Deo creata esse significentur quàm illa; proindeque dictio *simul* in Vulgata non ad identitatem sive simultatem temporis in quo singula creata sunt, referri debet, sed ad universalitatem rerum creatarum, quia generaliter omnes creatæ sunt.

indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata, sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit, ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus, novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS III.

Utrùm Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux, et firmamentum, et hujusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia « omnia per ipsum facta sunt, » ut dicitur *Joan.*, I (2). Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » In singulis ergo operibus

(1) Extra. de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub Innocentio III, dicitur, *simul ab initio temporis utramque creaturam condidit*, etc. Nisi et *simul* explicetur quoad confusum tempus quod per sex dies distinguitur.

(2) Puta per ipsum Verbum Dei subsistens, et genitum ac personale, quod est Filius Dei, ut ex adjunctis patet : non idem autem verbum exprimitur cùm res dicuntur in Genesi productæ, vel cùm dicitur, *dixit Deus, fiat lux*, etc. Sed verbum illud ad imperium Dei referri debet, sicut patet in *Psal.* XXXII, vers. 9; et in *Psal.* CXLVIII, vers. 5, ubi additur, *dixit et facta sunt : mandavit et creata sunt :* utrumque tamen verum, et ex uno alterum analogicè colligi potest, nempe quòd verbo imperii et per Verbum genitum produxerit; ut infra.

debuit dici : « Vidit Deus quod esset bonum. » Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis, et in opere secundæ diei.

4. Præterea, Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod « Spiritus Dei ferebatur super aquas. »

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo postquam dictum est : « dixit Deus, fiat firmamentum ; et factum est ita, » subditur : « et fecit Deus firmamentum. » Et similiter in aliis operibus suis.

6. Præterea, *vespere* et *mane* non sufficienter dividunt diem, cùm sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur, quod « factum est vespere et mane dies secundus *vel* tertius. »

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici : « Factum est vespere et mane dies primus, » ubi dicitur « dies unus (1). »

(Conclusio. — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.)

Respondeo dicendum ad primum, quòd secundum Augustinum persona Filii commemoratur, tam in prima rerum creatione, quàm in rerum distinctione et ornatu, aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici « intelligible verbum ipsius ; » ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo; in creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur : « In principio creavit Deus, » quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. Secundum verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis for-

(1) Addi potuit ut in præcedentibus articulis loco argumenti : *Sed contra*, quod hic deest, *in oppositum sufficere auctoritatem Scripturæ quæ sic rerum creationem narrat.* Sed non putavit S. Thomas necessarium ut repeteret quod supponitur sufficienter ex præmissis : et propterea nullam quoque conclusionem vel nullum corpus articuli addidit, quia satis etiam inde patet ; sed sufficere sibi existimavit si objectis in contrarium responderet.

mis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit (*Homil.* III, *in Hexam.*) quod per hoc quod dicitur : « Dixit Deus; » importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Augustinum (1) per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est prætermissa. Secundum Basilium verò ponuntur cœlum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media : præcipuè, quia omnium mediorum motus, vel est ad cœlum, ut levium, vel ad terram, ut gravium. Alii verò dicunt, quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in *Psalm.* CXLVIII, postquam dictum est : « Laudate Dominum de terra, » subditur, « Ignis, grando, nix, glacies. »

Ad tertium dicendum, quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus : « Vidit Deus hoc, vel illud esse bonum. » Ad cujus evidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit primo *Super Gen. ad lit.* (cap. 8) propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quòd « spiritus Dei ferebatur super aquas; » secundum quòd per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur : « Vidit Deus quòd esset bonum. » In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret, aut pla-

(1) Velut ex lib. XI, *De civit. Dei*, cap. 33, prius indicabatur ad marginem : Sed ibi tantùm prope finem habetur quòd *cùm dicit Scriptura*, in principio fecit Deus cœlum et terram, *his nominibus universalis est significata creatura ; vel spiritualis, et corporalis* (*quod credibilius est*) *vel magnæ duæ mundi partes, quibus omnia quæ creata sunt, continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes ejus secundùm mysticum dierum numerum exequeretur :* sed ex lib. XII, *Confessionum*, cap. 20, colligi potest; ut et ex lib. I, *Super Genesim ad lit.*, cap. 1, ac deinceps.

ceret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris, per « Deum creantem ; » persona Filii per « principium, in quo creavit, » et persona Spiritus sancti, per « Spiritum qui superfertur aquis (1). » In formatione verò persona Patris in Deo dicente ; persona verò Filii, in Verbo quo dicitur ; persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere verò secundæ diei non ponitur, « vidit Deus quod esset bonum ; » quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur ; unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam ; vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo (2), ideo hujusmodi approbatione scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes rabbi Moyses ponit (3). Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus secundæ diei non approbatur (4).

Ad quartum dicendum, quòd rabbi Moyses per « spiritum Domini » intelligit aerem, vel ventum, sicut et Plato intellexit, et dicit quòd dicitur « spiritus Domini, » secundum quod scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum sanctos, per spiritum Domini intelligitur Spiritus

(1) Sic implemus quod priùs cum hiatu in manuscripto : *Spiritus sanctus qui superfertur aquis*, et in gothico ac impressis omnibus passim, *Spiritus sancti qui*, etc.

(2) Puta de aquarum superiorum ab inferioribus divisione, quia superiores aquæ in loco suo non videntur.

(3) Lib. II, *Perplexorum*, ut supra.

(4) Ut Hieronymus in *Aggæum*, cap. 1, notat juxta hebraicum textum, Aquilam, Symmachum et Theodotionem : *Neque enim poterat* (inquit) *secundus dies qui ab unione dividit quòd bonus esset Deo sententia comprobari* : et similia lib. I, *Contra Jovinianum* ex quo referuntur etiam in *Decretis*, *Causâ* XXXII, quæst. 1, cap. *Nuptiæ* : licèt 70, non minus id exprimunt secundo die quàm cæteris.

sanctus; qui dicitur « superferri aquæ, » id est, materiæ informi secundum Augustinum ne facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare : indigentiæ enim amor rebus quas diligit subjicitur. Commodè autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur : non enim superfertur loco, sed præcellente potentia, ut Augustinus dicit I. *Super Gen. ad lit.* (cap. 7). Secundum Basilium verò (*Homil.* II, *in Hexam.*) « superferebatur elemento aquæ, » id est, « fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens. » Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Unde dicitur *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu (1).... »

(1) Hinc in benedictione fontis baptismalis, tom. X, *Bibliothecæ Patrum : Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet.* Hinc Ambrosius quoque lib. I, in *Hexam.*, cap. 8. *Etsi aliqui pro aere spiritum accipiant* (quem superferri dicitur aquis) ; *nos tamen cum Sanctorum et fidelium sententia congruentes, Spiritum sanctum accipimus ut in constitutione mundi operatio Trinitatis eluceat :* et paulò infra : *Ornando enim populo cœli germinaturis terris, pulchrè Spiritus superferebatur, quia per ipsum habebant novorum partuum semina geminare. Denique Syrus qui vicinus Hebræo est, sic habet :* Spiritus Dei fovebat aquas, *id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam;* ex quo prosa in die Pentecostes à Roberto Gallorum rege apud Iodocum Chlictonæum edita usurpasse videtur quod sic ait : *Quando machinam per verbum suum fecit Deus cœli, terræ, marium, Tu super aquas foturus eas numen tuum expandisti, Spiritus ; tu animabus vivificandis aquas fœcundas*, etc. Quin rursum quoque Ambrosius hoc ipsum de baptismo explicat lib. II, *De fide ad Gratianum* in procemio : *De spiritu dictum est*, Spiritus superferebatur super aquas. *Et bene in exordio creaturæ baptismi figura signatur, per quod habuit creatura mundari ;* et *De initiandis*, cap. 2 et 3 : *Ingressus es regenerationis sacrarium : quid vidisti ?*

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum per illa tria designatur triplex *esse* rerum. Primò quidem *esse* rerum in Verbo, per hoc quod dixit, *fiat*. Secundò, *esse* rerum in mente angelica, per hoc quod dicit, *factum est*. Tertiò, *esse* rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit*. Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit*. Secundum alios verò potest dici, quod in hoc quod dicit : « Dixit Deus, fiat, » importatur imperium Dei de faciendo ; per hoc autem quod dicit : « Factum est, » importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta ; et ideo ad hoc removendum, subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus postquàm dicitur : « et factum est, » aliquis actus Dei subditur, vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum per *vespere* et *mane* intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis, de quibus dictum est suprà. Vel secundum Basilium totum tempus consuevit denominari à principaliori parte, scilicet à die, secundum quod dixit Jacob : « Dies peregrinationis meæ, » nulla mentione facta de nocte. *Vespere* autem et *mane* ponuntur, ut termini diei, cujus *mane* est principium, sed *vespere* finis. Vel quia per *vespere* designatur principium noctis, per *mane* principium diei : congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem *vespere*, quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est *vespere*, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est *mane*; vel secundum Chrysostomum ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in *vespere*, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quòd dicitur « unus dies » in prima

Aquas utique sed non solas : levitas illis ministrantes, et sacerdotem summum consecrantem (teipsum nempe Deo). *Considera quàm vetus mysterium sit in ipsius mundi præfiguratum origine : in principio ipso quando fecit Deus cœlum et terram, Spiritus* (inquit) *superferebatur super aquas. Qui superferebatur super aquas, non operabatur super aquas?* etc.

diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur, *unus* præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat.

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de his quæ pertinent ad essentiam animæ, in septem articulos divisa.

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primò de natura ipsius hominis; secundò, de ejus productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad Theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundùm habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundùm Dionysium, cap. II *Angelicæ hierarch.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio, primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundò, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus; tertiò, ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum duplex occurrit consideratio; quarum prima est de ipsa anima secundùm se, secunda, de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm anima sit corpus. 2° Utrùm anima humana sit aliquid subsistens. 3° Utrùm animæ brutorum sint subsistentes. 4° Utrùm anima sit homo, vel magis, homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. 5° Utrùm sit composita ex materia et forma. 6° Utrùm anima humana sit incorruptibilis. 7° Utrùm anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sit corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quòd nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit, tum quia si aliquid est *movens non motum*, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII. *Phys.* (2); quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est *movens motum*. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem (3). Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima sit corpus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VI, *de Trin.*, quòd « anima simpliciter dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci. »

(CONCLUSIO. — Anima cùm sit primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum.)

Respondeo dicendum, quòd ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere quòd anima dicitur esse primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt; animata enim *viventia* dicimus, res verò inanimatas, *vita carentes*. Vita autem maximè

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 64 et cap. 80; ut et in qu. *De anima*, art. disp. 19.

(2) Nempe à textu 45 usque ad textum 53, ut et pleniùs in responsione patebit.

(3) Id est assimilationem cognoscentis cum re cognita; ut responsio explicabit.

manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundùm hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licèt multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communiùs et certiùs patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cùm sit quoddam principium visionis (et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis); sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali, tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quòd esse principium vitæ vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur quæ est primum principium vitæ non est corpus, sed corporis actus; sicut calor qui est principium calefactionis non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm omne quod movetur ab alio moveatur (quod non potest in infinitum procedere), necesse est dicere quòd non omne movens movetur. Cùm enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII, *Physic.* (ubi suprà), est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliquid movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem : et tale movens est anima. Est autem aliud movens quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quòd omne movens movetur, et quòd anima per se movetur et est corpus.

Ad secundum dicendum, quòd non est necessarium quòd

similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quòd similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantùm: sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantùm. Unde non oportet quòd in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quòd sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales (1) nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quòd cognosceret omnia corpora, et quòd esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quòd est duplex contactus, *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo corpus non tangitur nisi à corpore; secundo modo corpus potest tangi à re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS II.

Utrùm anima humana sit aliquid subsistens.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I. *de Anima:* « Dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si aliquis dicat eam texere vel ædificare. » Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam *intelligere*, quia « non contingit intelligere sine phantasmate : » phantasma autem non est sine

(1) Inter quos Plato ipse qui propterea ex elementis compositam animam asserebat, quia simile cognoscitur simili, ut ex *Timæo*, recte Philosophus lib. 1, *De anima* text. 26.

(2) De his etiam quæst. 3, de potent. art. 7, ad 8, et art. 9, in corp. et art. 11, etiam in corp. ut et quæst. *De anima*, art. 1; et *ad Rom.* V, lect. 3, col. 2.

corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit X, *de Trin.* (cap. 7) : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream ob hoc errare quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, » scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solùm est incorporea, sed etiam est substantia et aliquid subsistens.

(Conclusio. — Anima humana, cùm sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quòd homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quòd lingua infirmi quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quòd principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quòd intelligat per organum corporeum; quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solùm in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu : unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quòd calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur *intellectus* vel *mens*, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum, quòd (*hoc aliquid*) potest accipi dupliciter : uno modo pro quocumque subsistente; alio

modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis; secundo modo excludit etiam imperfectionem partis : unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cùm anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid.*

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Aristoteles dicit non secundùm propriam sententiam, sed secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd « intelligere est moveri, » ut patet ex iis quæ ibi præmittit. Vel dicendum, quòd per se agere convenit per se existenti. Sed *per se existens* quandoque potest dici *aliquid*, si non sit inhærens, ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars; sed propriè et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundùm quem modum oculus aut manus non posset dici *per se subsistens*, et per consequens nec *per se operans.* Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes : dicimus enim quòd homo videt per oculum et palpat per manum; aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quòd anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis propriè dicitur quòd homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quòd corpus requiritur ad actionem intellectûs, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem : alioquin animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS III.

Utrùm animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet *sensitivum* ad sensibilia, sicut *intellectivum* ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore : ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *de Eccles. Dogmatibus* : « Solum hominem credimus habere animam substantivam : animalium ergo animæ non sunt substantivæ. »

(Conclusio. — Cùm animæ brutorum per seipsas minimè operentur, subsistentes non sunt : similiter enim unumquodque habet *esse* et operationem.)

Respondeo dicendum, quòd antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum, utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quòd sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundùm seipsam; et ex hoc sequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles posuit quòd solum *intelligere*, inter opera animæ, sine organo corporeo exercetur : sentire verò et consequentes operationes animæ sensitivæ, manifestè accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo im-

(1) De his etiam *Contr. Gent.*, lib. 2, cap. 80 et 82, et lib. 4 cap. 39.

mutatur pupilla per speciem coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quòd anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quòd, cùm animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet *esse* et operationem (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundùm differentiam formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quòd *sensitivum* quodammodo se habet ad sensibilia sicut *intellectivum* ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quòd vis motiva est duplex : una quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui; cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quòd movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

(1) Unde vulgatum illud Philosophicum Axioma, *Operatio sequitur esse;* non tantùm eo sensu quod sit operatio posterior quàm ipsum *esse*, sed quia quodam modo assimilatur ei vel imitatur illud, eo sensu quo sequi, prout interdum accipitur, imitari est.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima sit homo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit homo. Dicitur enim II. *ad Cor.* IV : « Licèt is qui foris est, noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem. » Sed id quod est intus in homine est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam ; non autem est substantia universalis; ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona, sed non nisi humana. Ergo anima est homo ; nam persona humana est homo.

Sed contra est, quod Augustinus, XIX, *de Civit. Dei*, commendat Varronem, quòd « hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur. »

(Conclusio. — Cùm illud tantùm sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima verò sola sine corpore non operetur sensitivas, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore.)

Respondeo dicendum, quòd « animam esse hominem » dupliciter potest intelligi : uno modo, quòd homo sit anima; sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, putà Socrates; quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam verò esse partem individui et non speciei. Quod quidem non potest esse verum; nam ad naturam speciei pertinet id quod significat diffinitio : diffinitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantùm, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus; non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quòd sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus, ita de ratione hominis est quòd sit ex

(1) De his etiam in III, *Sent.* distinct. 5, quæst. 3, art. 2; et dist. 22, quæst. 1, art. 1; et *Contr. Gent.*, lib. 2, cap. 56; et quæst. 5, de potent. art. 11.

anima et carnibus et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio verò modo potest intelligi sic, quòd etiam hæc anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore, quia omnes operationes quæ attribuuntur homini convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei : unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quòd *sentire* non est operatio animæ tantùm; cùm igitur *sentire* sit quædam operatio hominis, licèt non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato verò ponens *sentire* esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in IX, *Ethic.* : « Illud potissimè videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso : » sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur *homo;* aliquando quidem pars intellectiva, secundùm rei veritatem, quæ dicitur *homo interior;* aliquando verò pars sensitiva cum corpore, secundùm æstimationem quorumdam, qui solùm circa sensibilia detinentur; et hic dicitur *homo exterior.*

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei : unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona; et similiter nec anima, cùm sit pars speciei humanæ.

ARTICULUS V.

Utrùm anima sit composita ex materia et forma.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcunque sunt in actu participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 2; et II,

bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. *De divin. Nom.* (cap. 5). Ergo quæcunque sunt in potentia participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cùm ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quòd anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari : subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui *esse*, ut dicitur in VIII, *Metaph.* Sed anima habet causam sui *esse*, quia creatur à Deo : ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantùm, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est, quod Augustinus probat in VII, *Super Genes. ad lit.*, quòd « anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali. »

(Conclusio. — Cùm de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporum; prout verò in speciali, in quantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium, dici debet animam non esse compositam ex materia et forma.)

Respondeo dicendum, quòd anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter : primò quidem ex ratione animæ in communi; est enim de ratione animæ quòd sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundùm se totam, aut secundùm aliquam partem sui. Si secundùm se totam, impossibile est quòd pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantùm, quia forma in quantum forma

Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 49; et *Quodlib.*, III, quæst. 8, ut et *Quodlib.* VIII, quæst. 8, art. 1; et in quæst. disp. *De anima*, art. 5; et *Opusc.* 30.

est actus. Id autem quod est in potentia tantùm, non potest esse pars actûs, cùm potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundùm aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam *materiam*, cujus primò est actus, dicemus esse primum animatum. Secundò, specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva : manifestum est enim quòd « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. » Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, putat lapidem, in quantum est lapis absolutè. Est igitur forma lapidis absolutè secundùm propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali : materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quòd anima intellectiva et omnis intellectualis substantia, cognoscens formas absolutè, caret compositione formæ et materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, « virtualiter in se omnia præhabens, » ut dicit Dionysius (lib. *De divin. Nom.*, cap. 5); unde participatur à rebus, non sicut pars, sed secundùm diffusionem et processionem ipsius. Potentia autem, cùm sit receptiva actûs, oportet quòd actui proportionetur; actus verò recepti, qui procedunt à primo actu infinito et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi : unde non potest esse potentia una, quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos. Alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est tamen alia potentia receptiva in anima intellectiva à potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quòd anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quòd subjici et transmutari convenit materiæ, secundùm quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiæ primæ, ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quòd forma est causa essendi materiæ et agens. Unde agens in quantum reducit materiam in actum formæ, transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit, quòd « in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque verò non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid. »

Ad quartum dicendum, quòd omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet *esse;* quia etiam ipsa vita, vel quicquid sic diceretur, participat ipsum *esse,* ut dicit Dion., V, *De div. Nom. Esse* autem participatum finitur ad capacitatem participantis; unde solus Deus, qui est ipsum suum *esse,* est actus purus et infinitus. In substantiis verò intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et *esse* participato : unde à quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est;* ipsum enim *esse* est *quo aliquid est.*

ARTICULUS VI.

Utrùm anima humana sit incorruptibilis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt;

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 85, art. 6; et II, *Sentent.*, dist. 19, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 78, 79, 82; et

similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia « similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, » ut dicitur *Eccles.*, III. Ergo (ut ibidem concluditur) « unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio. » Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur *Sap.*, II : « Ex nihilo nati sumus. » Quod verum est, non solùm quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, « post hoc erimus tanquam non fuerimus, » etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore. Nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in lib. *De anima*. Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV cap. *De div. Nom.*, quòd « animæ humanæ habent ex bonitate divina, quod sint intellectuales, et quòd habeant substantialem vitam inconsumptibilem. »

(Conclusio. — Cùm anima humana sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd necessè est dicere animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium*, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur. Uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari, aut corrumpi per accidens, id est, aliquo generato, vel corrupto; sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur : unde quod per se habet *esse*, non potest generari, vel corrumpi, nisi per se. Quæ verò non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et

Quodl. 19, quæst. 3, art. 2; et in quæst. disp. *De anima*, art. 14.

corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem suprà (art. 3), quòd animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impòssibile, non solùm de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantùm. Manifestum est enim quòd id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. *Esse* autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit *esse* in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod forma separatur ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam *incorruptibilem*. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas. Generationes enim et corruptiones ex contrariis, et in contraria sunt; unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui *esse;* ea verò quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate, quia etiam « rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. » Impossibile est ergo quòd anima intellectiva sit corruptibilis. Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc, quòd unumquodque naturaliter suo modo *esse* desiderat: desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem; sensus autem non cognoscit *esse*, nisi sub *hic* et *nunc;* sed intellectus apprehendit *esse* absolutè, et secundum omne tempus; unde, omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper; naturale autem desiderium potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur *Sap.*, II. Quòd ergo dicitur quòd homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua

corporea; anima verò humana à Deo. Et ad hoc significandum dicitur *Gen.*, I, quantum ad alia animalia, « producat terra animam viventem; » quantum verò ad hominem, dicitur, quòd « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. » Et ideo concluditur *Eccli.* ult. : « Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. » Similiter processus vitæ est similis, quantum ad corpus; ad quod pertinet, quod dicitur in *Eccli.* : « Similiter spirant omnia, » et *Sap.*, II : « Fumus et flatus est in naribus nostris, etc. » Sed non est similis processus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur : « nihil habet homo jumento amplius. » Et ideo, « similis est interitus, » quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cùm dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creata potentia ad *non esse*, sed in creatore potentia ad hoc quod *esse* non influat. Dicitur autem ailquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad *non esse*.

Ad tertium dicendum, quòd intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infrà melius patebit.

ARTICULUS VII.

Utrùm anima et angelus sint unius speciei.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima, quam *esse* intellectuale. Ergo anima et angelus conveniunt in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab angelo differre non videtur, nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem cùm sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, VII. *De div. Nom.*: « Mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem; » cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

(Conclusio. — Cùm angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes (lib. III, *De principiis vel peri archon*, cap. 5 et 8.) posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est (qu. 47, art. 2). Quod non potest esse; quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum, absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cum non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse eri in eis esse diversitatem in specie : non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei. Sicut s esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum. Hæ enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem, semper habe diversitatem naturalem concomitantem : sicut in speciebus co lorum unus est perfectior altero ; et similiter in aliis. Et ho ideo, quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Cor traria autem se habent secundum « perfectum et imperfectum; quia « principium contrarietatis est privatio et habitus, » dicitur in X, *Metaph.* (1). Idem etiam sequeretur, si hujus

(1) Sive paulo aliter. *Prima contrarietas est privatio habitus*, ut videre est text. 16, ubi, etc. subjungitur, *No tamen omnis privatio (multipliciter enim privatio dicitur sed ea tantùm quæ perfecta.*

modi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur à materia illius, necesse est quòd vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas (et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inæqualitas naturalis), vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa, nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis; cujusmodi sunt angelus et anima (1). Unde non potest esse quòd angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infrà ostendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quòd differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maximè determinata, per modum, quo actus est nobilior potentia. Sic autem *intellectuale* non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus: sicut *sensibile* ad multos gradus in *esse* sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quòd corpus non est de essentia animæ, sed anima ex natura suæ essentiæ habet quòd sit corpori unibilis. Unde nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum, quòd anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm angelus, qui corpori non unitur.

(1) Et *de Angelo* quidem jam ostensum est suo loco expressè quæst. 54, art. 1, et quæst. 51, art. 1, etiam I, *De anima* verò in hac eadem quæst. art. 1, ex professo probatum; et paulò antecedentis articuli ex quibusdam Scripturæ locis indicatum. Sed addi potest quòd in sexta Synodo Act. 13, ex epistola Sophronii quæ ibi approbatur, dicitur Christus factus esse similis nobis, ac habuisse cum humano corpore *animam rationalem incorporalem*, etc.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus.

Et circa hoc quæruntur octo. 1° Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. 2° Utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum. 3° Utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. 4° Utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. 5° Quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma. 6° Utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. 7° Utrum mediante aliquo accidente. 8° Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III. *De anima* (text. 6 et 7), quod « intellectus est separatus, et quòd nullius corporis est actus. » Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma. Alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cùm omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam,

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 6; et dist. 17, quæst. 3, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 92 et 93; et lib. IV, cap. 42; et in quæst. disput. *De anima*, art. 7.

De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 66, 68, 69, 70, 71; et *Quodl.* 12, art. 10; ut in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 2; et quæst. *De anima*, art. 19, et *Opusc.* 3, cap. 80, etc.

et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet. Quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia « receptum est in recipiente secundum modum recipientis. » Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter, et individualiter; sed magis immaterialiter, et universaliter. Alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantùm, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio (1); idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior, quàm essentia à qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet *esse*, non unitur corpori ut forma, quia forma est *quo aliquid est*, et sic ipsum *esse* non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se *esse*, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest *uniri materiæ;* non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ. Alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cùm sit incorruptibile, ut suprà ostensum est, remanet corpori non unitum corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum in VIII. *Metaphys.* (text. 6) : « Differentia sumitur à forma rei. » Sed differentia constitutiva hominis est *rationale;* quod dicitur de homine

(1) Sicut lib. *De somno et vigilia*, cap. 1, Aristoteles dicit.

ratione intellectivi principii; intellectivum ergo principium est forma hominis.

(Conclusio. — Cùm principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus, sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundùm quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quòd primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque (1) horum operum vitæ, est anima. Anima enim est « primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundùm locum, et similiter quo primò intelligimus. » Hoc ergo principium, quo primò intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II *De anima* (text. 24). Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, quòd inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V, *Phys.* (2). Dicitur enim movere aliquid

(1) Hinc *Genes.*, I, vers. 24, appellatur *anima vivens*, et hominis anima speciatim per spiraculum vitæ; *Genes.*, II, vers. 7, exprimitur, ut et *animæ* nomen passim pro vita in scripturis.

(2) Colligitur ex textu 1, ubi aliquid vel mutari dicitur per accidens (ut cùm dicimus animam ambulare); vel eo quòd aliquid ejus mutatur (sicut corpus dicimus tunc sanari cùm sanatur oculus) vel secundùm se primum; sive quando medicus ægrum sanat, etc. Quod autem ex Platone paulò post subjungitur, *hominem esse animam intellectivam*, colligitur ex ejus lib. *De natura hominis* prope finem, sive in dialogo *Alci-*

aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quòd album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cùm igitur dicimus Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est, quòd non attribuitur ei per accidens. Attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quòd intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 4), propter hoc quòd ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in tertio de anima, dicit esse per speciem intelligibilem, quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel unio non sufficit ad hoc, quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III. *De anima*, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem, quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo, quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates (in quo sunt phantasmata) intelligat, sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Phædes, ubi Socratem introducit hoc inferentem; et sic assentiens Alcibiadem ut liquidiùs demonstrari non posse fateatur quod *aut homo nihil sit, aut anima sit.*

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primò quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo, quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso : quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundò, quia cùm Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem, sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio; non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertiò, quia actio motoris nunquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii, serræ. Si igitur *intelligere* attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus; sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum qui vult (lib. III *De anima*, text. 12) quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quartò, quia licèt actio partis attribuatur toti, ut actio oculi, homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi fortè per accidens; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum quòd componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis, nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens quomodo et unum. Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit (lib. II. *De anima*, text. 25 et 26), quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo, ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim unuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur; propria autem operatio hominis in quantum est homo, est in-

telligere, per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib. *Eth.* (1) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo, quòd homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere. Sicut anima vegetabilis, plus quàm forma elementaris; et anima sensibilis, plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur *intellectus*.

Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia verò sit ens in potentia tantùm; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus *animam*; et id cujus est forma, dicimus *primum animatum*, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Physic.*, si ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat: quia « homo ex materia generat hominem, » et sol. Separata quidem est, secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus

(1) Ut videre est lib. 10, cap. 7, græco-lat. vel tum, cap. 18, in antiquis et apud S. Thomam, lect. 10.

qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in III. *De anima*, quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum est, quòd humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab eo totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quòd anima illud *esse* in quo subsistit (1), communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum : ita quod illud *esse* quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo *esse*, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum, quòd secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum ; ita anima humana manet in suo *esse*, cùm fuerit à corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

(1) Subsistentiâ tamen incompletâ ut pars personæ tantum sed non completâ ut persona, sicut antea explicatum est quæst. 75, art. 2, cùm ex professo quæreretur an sit subsistens.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus : nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis. Non enim est composita ex materia et forma, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 5). Non ergo sunt multæ in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo ; intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus ; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed « omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis ; » ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter. Quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo; oportet quod aliud sit intellectum à me, et aliud sit intellectum à te ; et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab

(1) De his etiam infrà, quæst. 79, art. 5 ; et II, *Sent.*, dist. 17, quæst. 2, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 73 et 79 ; et in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 9 et 10; et quæst. *De anima*, art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 83 et 86; et *Opusc.* 16, per totum.

utroque, quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus : quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cùm discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor : quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia, quæ est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri. Et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quantitate animæ* : « Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo. » Sed maximè videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Physic.*, text. 58, quod « sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. » Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

(Conclusio. — Cùm impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum *esse;* oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum.)

Respondeo dicendum, quòd intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus : sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quòd Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia, quam hominis tunicati et cappati, quod est omninò absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis intellectus ponatur pars seu potentia animæ

quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim, quòd si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones. Sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si verò e conversò instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio. Sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si verò agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio. Sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem, quod qualitercunque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quòd essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, putà si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si verò intellectus est unus, quantumcunque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quòd ipsum *intelligere* (quod est actio intellectus), non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum et sequitur ulterius quod sit; agens unum et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum *intelligere;* dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum; quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut, secundum diversas formas rerum, respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantas-

matibus abstrahitur (1). In uno autem intellectu, à phantasmatibus diversis ejusdem speciei, non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum; diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc, et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit in III. *De anima* (comm. 5). Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est poner[illegible] unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quòd unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet *esse;* et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de *esse* ipsius. Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum *esse* unitur corpori ut forma, et tamen destructo corpore remanet anima intellectualis in suo *esse*. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum, et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo *esse* multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quòd individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin cùm intellectus superati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis, et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem im-

(1) Supple *forma est intellectûs :* non tamen forma constituens physicè intellectum in *esse* naturali, sed intelligibiliter in *esse* quodam accidentali per quod redditur actu intelligens quoad objectum illud cujus intelligibili specie informatur.

pedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ, absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures; quia etiamsi esset unus tantum, oporteret ipsum esse *aliquem quemdam*, et speciem per quam intelligit, esse *aliquam quamdam*.

Ad quartum dicendum, quòd sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est, in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem. Lapis enim non est in anima; sed species lapidis, ut dicitur in III. *De anima* (text. 38), et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quòd idem à diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu. Nam plures vident eumdem colorem, secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus, non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo

modo est extra animam, quo intelligitur. Posuit enim naturas rerum à materia separatas.

Ad quintum dicendum, quòd scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS III.

Utrùm præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Præterea, si dicatur, quòd anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. *Metaph.* (text. 26). Sed anima sensitiva in equo et leone, et aliis brutis animalibus est corruptibilis; si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam; neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De gener. animalium*, quod « embrio prius est animal quàm homo (2). » Sed

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 58; et in quæst. disput. *De anima*, art. 11; et *Quodl.* 1, quæst. 4, art. 1; et *Quodl.* 11, art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 90, 91, 92.

(2) Et cap. 3, lib. 2, unde priùs indicabatur ad marginem, æquivalenter colligitur; ubi *animam sensualem qua est animal, tempore procedente recipi, et deinde rationalem qua homo est*, tanquam certum affirmat, et *conceptum inanimatum*

hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ. Est enim *animal* per animam sensitivam, *homo* verò per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Metaph.* (text. 6), quod « genus sumitur à materia, differentia verò à forma. » Sed *rationale*, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva, *animal* verò dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva; anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine, sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dog.* : « Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus, et alii Syrorum scribunt : unam *animalem*, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram *spiritualem*, quæ rationem ministret. Sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit. »

(Conclusio. — Cùm anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori; impossibile est in uno homine esse plures animas, per essentiam differentes; sed una tantum est anima intellectiva, quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur.)

Respondeo dicendum, quòd Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. *De anima* (lib. I, text. 40, et lib. II, text. 41), quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ

(τὸ ἀψυχον κύημα) pro embrione ponit; sic dicto quasi ἐσωθρώων quia intus alitur vel pullulat.

tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipuè secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primò quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures : nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res *esse*, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quæ dominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quòd sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quòd sit animal scilicet ab anima sensibili, et ab alia quòd sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quòd homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. *Metaphys.* (text. 20); quòd si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter *animal bipes*. Et propter hoc in I. *De anima*, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum; et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam è conversò. *Secundò* hoc apparet impossibile ex modo prædicationis : quæ enim sumuntur à diversis formis, prædicantur ad invicem, vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ; puta cum dicimus quod album est dulce; vel si formæ sunt ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à qua aliquid dicitur *animal*, et à qua aliquid dicitur *homo*, sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero, nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non

habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifestè falsum : quia *animal* per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in diffinitione animalis, sed è conversò. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est *animal*, et per quam aliquid est *homo;* alioquin homo non verè esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. *Tertio* apparet hoc esse impossibile, per hoc quod una operatio animæ cùm fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum *perfectius* et *minus perfectum*. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis. Et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in VIII. *Metaph.* (text. 20), assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel substractionem unitatis. Et in II. *De anima* (text. 30 et 31), comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam : sicut pentagonum (1) continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur;) ita nec per aliam animam Socrates est *homo*, et per aliam *animal*, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima

(1) Ex græco πεντάγωνον quasi angulis quinque constans; ut tetragonum à quatuor angulis, quasi quadrangularis formæ vel figuræ.

est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando verò cùm sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licèt enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quòd formæ non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quòd priùs embrio habet animam quæ est sensitiva tantum. Qua ablata, advenit perfectior anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infrà pleniùs ostendetur.

Ad quartum dicendum, quòd non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id verò in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV.

Utrùm in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in III. *De anima* (text. 4 et 5), quod « anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. » Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum, dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 30). Pars autem movens est anima : ergo oportet quod

alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 4), cùm sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam. *Prius* enim et *posterius* dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediatè materiæ primæ inhæreret; sequeretur quòd esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum *esse* substantiale; sed forma substantialis dat *esse* substantiale: ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva.

(Conclusio. — Cùm anima humana uniatur corpori ut forma dans illi *esse* simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam.)

Respondeo dicendum, quòd si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo *esse* constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, impossibile est quod aliqua forma substantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc à forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat *esse* simpliciter, sed *esse* tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari

simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat *esse* simpliciter. Et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, putà ignem aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne *fieri* statuerunt *alterari*, ut dicitur in I. *Phys.* (text. 3). Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens in actu, sequeretur quod anima non daret *esse* simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solùm secundum quid. Quæ sunt manifestè falsa. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quicquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantùm, sed « actum corporis physici organici potentia vitam habentis, » et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est, quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi, quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est *actus corporis*, etc., quia per animam, et est *corpus*, et est *organicum*, et *est potentia vitam habens*. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio; talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quòd anima non movet corpus per *esse* suum, secundum quod unitur corpori ut forma,

sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam : ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quòd in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire, et intelligere; semper autem secundum superveniens priori perfectius est : forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quòd Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco; unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita. Averrhoes autem posuit in III. *de Cœlo* (text. 67), quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales, et substantiales; et ideo recipiunt *magis* et *minus*, et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam *esse* substantiale cujuslibet rei in divisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII. *Metaph.* (text. 10). Unde impossibile est, quod forma substantialis quæcunque recipiat *magis* et *minus*. Nec minùs est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est secundum Philosophum in primo de generatione, quod formæ elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissè, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispo-

sitio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

ARTICULUS V.

Utrùm anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maximè immaterialis, cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quantò corpus est subtilius, tantò minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, putà igni, et non corpori mixto et magis terrestri (2).

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cùm igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, putà pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum, habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et cornua; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in III. *De anima*,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 3 ad 2; et II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 2;, art. 5; et in quæst. 8, disput. *De malo*, quæst. 5, art. 3; et *De spiritualibus creaturis*, art. 7, et *De anima*, art. 8.

(2) Supple ad pleniorem sensum : *Et multò magis non deberet uniri corpori terrestri* : non enim illud *magis terrestri* comparativè accipiendum quasi *quod plus habent* de compositione terræ; sed sensus est quem reponimus, quia inter corpora mixta crassius est terrestre.

quod anima est actus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.

(CONCLUSIO. — Cùm anima intellectiva habeat completissimè virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale est corpus humanum.)

Respondeo dicendum, quòd cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non è converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit VII. cap. *De div. Nom.* Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quòd anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento; oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia; quorum est tactus apprehensivus; sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantò organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissimè virtutem sensitivam, quia « quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, » ut dicit Dionysius in lib. *De div. Nom.* Unde oportuit corpus, cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc, homo inter omnia animalia melioris est tactus, et inter ipsos homines, « qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. » Cujus signum est quod « molles carne benè aptos mente videmus, » ut dicitur in secundo *De anima* (text. 94).

Ad primum ergo dicendum, quòd hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur

sufficiens. Quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum; alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis (1). Et ideo aliter dicendum est quod in materia duplex conditio invenitur. Una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem. Sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur, et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis : ex hoc autem, de necessitate materiæ, sequitur quòd sit corruptibile. Si quis verò dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod « in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, » ut Augustinus dicit II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 1). Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quòd animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem, per hoc quod est remotum à contrariis. In quo quodammodo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum, quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum. Et ideo non potest dici propriè loquendo, quòd sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una se-

(1) Juxta illud quod libro *De divinis Nominibus* cap. 4, Dionysius dicit *naturalia omnia* post peccatum in illis remansisse : nihil autem est magis in illis naturale, quàm quòd sunt immortales.

cundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute : et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus, quod major est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quòd anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari à natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defensionem vel tegumentum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus quæ sunt organa organorum : quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI.

Utrùm anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cùm anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia, ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 71 ; et qu. 13, *De verit.*, art. 4 ; et quæst. 4. *De malo*, art. 4 ; et *De spiritualibus creaturis*, art. 3 ; et *De anima*, art. 9 et 10, et in II, lib. *De anima*, lect. 1.

quòd anima unitur corpori mediante potentia quæ est quoddam accidens.

Sed contra est, quod accidens est posterius substantia et tempore, et ratione, ut dicitur in VII. *Metaph.* (text. 4). Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

(Conclusio. — Cùm anima intellectiva det homini *esse* substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.)

Respondeo dicendum, quòd si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imò magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus, et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam suprà dictum est (art. 1), impossibile est, quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cùm materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primò in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est *esse;* impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quàm esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4). Unde impossibile est, quòd quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet, forma perfectior virtute continet quicquid est inferiarum formarum; et ideo, una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est *ens actu*, et per quam est *corpus*, et per quam est *vivum*, et per quam est *animal*, et per quam est *homo*. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum *esse*, ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis : ita præintelliguntur accidentia quæ

sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum, quòd dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes : ut sic accipiat diversas formas, secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est (art. 4), tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quòd substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma, per suam essentiam, administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS VII.

Utrùm anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd anima unitur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus III. *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), quod « anima per lucem, id est, ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat. » Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat à corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est, quod ait Philosophus in II. *De anima* (text. 7), quod « non oportet quærere si unum est anima et

corpus, sicut neque ceram et figuram. » Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

(Conclusio. — Cùm anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis, vel cujuscumque animalis mediante aliquo corpore.)

Respondeo dicendum, quòd si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis vel cujuscumque animalis, et corpus, aliqua alia corpora media intervenirent. Convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si verò anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. 1 et 6), impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid *unum* quomodo et *ens;* forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus, nec dat *esse* per aliquod medium; unde unitas rei compositæ ex materia et forma, est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ, ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu; ut dicitur in VIII. *Metaphys.* (text. 15). Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ : ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli syderei, anima verò sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei; quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus, tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cùm sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam, quia anima immediatè corpori unitur ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus : unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est, quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et « primum instrumentum virtutis motivæ

est spiritus, » ut dicit Philosophus lib. *De causa motus animalium* (cap. 6) (1).

Ad secundum dicendum, quòd subtracto spiritu deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentorum motus.

Ad tertium dicendum, quòd anima distat à corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsim considerentur; unde si utrumque ipsorum separatim *esse* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet *esse* seorsim ab *esse* corporis, sed per suum *esse* corpori unitur immediatè. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus : habet magnam distantiam à materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm anima sit tota in qualibet parte corporis.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in lib. *De causa motus animalium* (cap. 7) : « Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia vivere ; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam. »

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici (3). Ergo non est nisi in corpore orga-

(1) Seu *de communi motione animalium*, ut ex græco περὶ τῆς κοινῆς τῶν ζώων κινήσεως nunc inscribitur : et sic etiam inscripsisse opinor S. Thomam, sed ex abbreviatis manuscripti valde confusi characteribus irrepsisse *de causa motus;* quamvis et ibi Philosophus per totum ferè librum in causis motûs explicandis versatur.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 72; et lib. IV, cap. 67; et *De spiritualibus creaturis*, art. 4; et *De anima*, art. 10; et *Opusc.* 61, cap. 7.

(3) Ex definitione quam assignat de illa Philosophus, lib. II

nico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, in II. *De anima* dicitur (text. 9) quod « sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis ; » si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte : et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quàm alia. Quòd est manifestè falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in VI. *De Trin.*, quod « anima in unoquoque corpore, et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est.

(Conclusio. — Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in aliis jam dictum est (art. 7) si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis : non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cùm enim totum consistat ex partibus;

De anima, text. 4, et quæ inde pleniùs relata est hac ipsa quæstione, art. 1, argum. 1, diciturque *corporis organici*, propter organa vel instrumenta idonea quæ in corpore juxta varias partes inesse debent, ut animæ functionibus deserviant; ex græca voce ὀργανικόν pro qua *instrumentale*, recentior interpres minùs aptè vel ambiguè vertit.

forma totius, quæ non dat esse singulis partibus, est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima verò est forma substantialis; unde oportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo recedente anima, sicut non dicitur *animal*, et *homo* nisi æquivocè, quemadmodum et *animal pictum* vel *lapideum*, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (lib. II. *De anima*, text. 9). Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus : unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest. Quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut diffinitum in partes diffinitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi fortè per accidens, et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte; et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ, nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, propriè et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate

virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie quàm albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis, secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est, quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes : sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile, ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quòd anima est *actus corporis organici*, sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quòd *animal* est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quòd potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod totam excedit corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas : unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ verò potentiæ sunt communes animæ et corpori : unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quòd una pars corporis dicitur esse principalior quàm alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis; vel quæ etiam eidem potentiæ principaliùs deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ. Et primò in generali. Secundo in speciali.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrum essentia animæ sit ejus potentia. 2° Utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures. 3° Quomodo potentiæ animæ distinguuntur. 4° De ordine ipsarum ad invicem. 5° Utrum anima sit subjectum omnium potentiarum. 6° Utrum potentiæ fluant ab essentia animæ. 7° Utrum potentia una oriatur ex alia. 8° Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS I.

Utrùm ipsa essentia animæ sit ejus potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus in IX. *de Trin.* (cap. 42), quod « mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel (ut idem dicam) essentialiter. » Et in X. dicit (cap. 1), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens, et una essentia. »

2. Præterea, anima est nobilior quàm materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quàm accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur (2), sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 4, art. 3; et *Quodl.* 10, art. 5; et *De spiritualibus creaturis*, art. 11; et *De anima*, art. 12 et 19.

(2) Sive non suscipit *magis* et *minus* ut in uno sit major et in alio minor, vel potiùs ut in eodem nunc sit minor, nunc

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo sentimus et intelligimus, est anima secundum Philosophum in II. *De anima* (text. 2). Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum in IX. *De Trin.* (cap. 4), ubi dicit, quòd prædicta « non sunt in anima sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas. Quicquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere. »

9. Præterea, *forma simplex subjectum esse* non potest (1). Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5). Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed *sensibile* et *rationale* sunt substantiales differentiæ, et sumuntur à sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia. Et ita videtur quòd essentia animæ sit ejus potentia.

Sed contra est, quod Dionysius dicit XI. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem (2). » Multò igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

(Conclusio. — Cùm nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur, potentiam animæ ab ipsa animæ essentiâ et substantiâ diversam esse, necessarium est.)

major, quasi extensa simul cum corpore ac secundùm corporis quantitatem succrescens et protensa; quod Chrysostomus de anima humana negat, orat. 5, de incomprehensibili Dei natura, etc.

(1) Ex Boetio, lib. I *de Trin.*, unde jam, quæst. 3, art. 6, annotatum est cùm ageretur an aliqua in Deo essent accidentia; et quæst, 50, art. 2, cùm de simplicitate angelorum.

(2) Ut ex professo notatum est etiam supra, quæst. 54, art. 3, argumento *Sed contra*, cùm probatum est potentiam intellectivam angeli non esse idem quod ejus essentiam.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia, licèt hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primò, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis; oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus : ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ; sed in solo Deo operatio est ejus substantia : unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut suprà etiam de angelo dictum est. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima, nam anima secundum suam essentiam est actus : si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis; unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam, et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur *actus primus* ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ : unde etiam in definitione animæ dicitur, quòd est *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia *non abjicit animam*. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor in quantum referuntur ad ipsam, ut cognitam et amatam, substantialiter, et essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia, vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quòd sunt « una vita, una mens, una essentia. » Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum vaticatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cui-

libet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini, et equo; et ideo propriè de singulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem : et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licèt impropriè, de omnibus simul ; ut si dicamus, quòd paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum verò potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem; et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte; sed non ita propriè, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit (ubi supra), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una animæ essentia. »

Ad secundum dicendum, quòd actus ad quem materia prima est in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quàm ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quòd actio est compositi, sicut est *esse :* existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet *esse* substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis) sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quòd hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet à forma substantiali : et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc, Philosophus dicit (ubi supra), quòd « in quo intelligimus, et sentimus, est anima. »

Ad quintum dicendum, quòd si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum *esse in subjecto, et non esse in subjecto*. Et hoc modo, cùm potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens; et est in secunda specie qualitatis. Si verò accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium; sic aliquid est medium inter substantiam et accidens, quia ad substan-

tiam pertinet quicquid est essentiale rei; non autem quicquid est extra essentiam. Potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei : proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit (ubi supra), quòd « notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, » intelligitur secundum modum prædictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum, cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quòd anima, licèt non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut suprà dictum est. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus. In qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum, quòd *rationale* et *sensibile* prout sunt differentiæ, non sumuntur à potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II.

Utrùm sint plures potentiæ animæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 72; et in quæst. disputat. *De anima*, art. 3; et in lib. I *De anima*, lect. 1 et 2.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita (1). Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maximè debet habere unam virtutem, seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet *esse* secundum diversos gradus perfectionis, ut suprà habitum est (2). Ergo per eamdem potentiam anima operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. *De anima*, ponit plures animæ potentias.

(Conclusio. — Cùm homo sit in ultimo gradu secundùm naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis, ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut Philosophus dicit in II. *de Cœlo* (text. 66), « quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora verò his, adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis. Melius autem dispositus est, qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optimè autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. » Dicendum est ergo quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu (secundum na-

(1) Ut ex lib. *de Causis proposit.* 17, æquivalenter colligitur.

(2) Nimirum, quæst. 75, art. 3, cum in homine plures animas esse negatum est; et art. 4, cùm negatum est esse plures formas.

turam) (1) eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana; angelis vero minor diversitas potentiarum competit; in Deo verò non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum; videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum. Et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa, in quo deficit à superioribus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum, quòd unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

ARTICULUS III.

Utrùm potentiæ distinguantur per actus et objecta.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum.

(1) Hoc addit ex professo propter ordinem naturalem à supernaturali distinguendum; quia licèt quilibet homo sit inferior per naturam respectu cujuslibet angeli, potest tamen æqualia esse vel superior per gratiam, et sic æqualem vel majorem beatitudinis gradum obtinere. Sic infra ostendetur expresse quæst. 108, art. 8, quòd homines aliqui ad ordines etiam angelorum assumendi sint: et quamvis de cæteris dubium esse posset, de sanctissima tamen Deipara Virgine constat, eam esse super omnes angelos exaltatam.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 1, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 44, quæst. 2, art. 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 23; et in lib. *De anima*, lect. 2, 6 et 8.

Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quòd contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum ferè in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remota causa removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ, et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra; posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II. *De anima*, quòd priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

(Conclusio. — Cùm potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.)

Respondeo dicendum, quòd potentia, secundum quod est potentia, ordinatur ad actum; unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio, vel est potentiæ activæ, vel passivæ; objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium, et causa movens: color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est *quantum perfectum*, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex

principio, vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc à calido, scilicet activo (1) ad calidum; illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est, quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta. Sed tamen considerandum est, quòd « ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem, » quia enim *coloratum* accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde *rationale* et *irrationale* sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcunque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit : sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum, et hujusmodi : et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes hujusmodi differentiam potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus licet sit posterior potentia in *esse*, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Objectum autem, licèt sit extrinsecum, est tamen principium, vel finis actionis (2). Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum, quòd si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret; sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum : sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum

(1) Ad calidi passivi differentiam quod calefit non calefacit : et idem de frigido proportione quadam subintelligi debet in adjunctis.

(2) Vel quamvis materialiter sit extrinsecum formaliter nihilominus est intrinsecum, sive ordo ad illud, etc.

contrariorum est quodammodo ratio alterius, cùm se habeant sicut perfectum et imperfectum (1).

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quòd potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti, quàm potentia inferior : quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit (2). Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ. Et inde est, quòd diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV.

Utrùm in potentiis animæ sit ordo.

Ad quatuor sic proceditur (3). Videtur quòd in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est *prius* et *posterius*, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte objectorum, cùm sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim

(1) Quippe cùm unum semper alterius privationem contineat, sicut lib. X *Mataphys.*, text. 16, sive cap. 3; et in aliis exemplaribus, cap. 4, videre est.

(2) Ut ex lib. *de Causis*, proposit. 10, colligitur, ubi proinde intelligentiæ superiores magis universalem scientiam habere concluduntur quàm intelligentiæ inferiores, etc.

(3) De his etiam infra, art. 7; et in quæst. disput. *De anima*, art. 12 ad 20.

visus exire in actum absque auditu, et è converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est, quod Philosophus in II. *De anima*, comparat partes, sive potentias animæ, figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

(Conclusio. — Cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandæ causæ, necesse est inter potentias animæ ordinem esse.)

Respondeo dicendum, quòd cùm anima sit una, potentia verò plures; ordine autem quodam ab uno ad multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animæ ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur: quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem secundum, è converso se habet: nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ; unde ad earum actiones præparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus, et olfactus: nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus; et inferioribus corporibus, sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicujus generis species se habent secundum *prius* et *posterius*, sicut numeri, et figuræ, quantum ad *esse*; licet simul esse dicantur in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum, quòd ordo iste potentiarum animæ

est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licèt sit una secundum essentiam) et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum (1). Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quòd actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS V.

Utrùm omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam : quia, ut dicitur in II. *De anima* (text. 22) « anima est quo sentimus, et intelligimus primum (3). » Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 19 et 20), quòd « anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore, » ut est timor, et hujusmodi. « Quædam verò sentit per corpus. » Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

(1) Nempe secundùm solam prioritatem vel posterioritatem objectorum.

(2) De his etiam, art. 6, infra, et in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 4 ad 3; et *Opusc.* 2, cap. 89 et 92.

(3) Ex græco πρώτως quod etiam non malè reddi potest *principaliter*, ut non tantùm anima primum intelligendi vel sentiendi principium intelligatur, sed principale illud quo vel intelligimus vel sentimus; quamvis in unum sensum redit.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia* (cap. 1), quòd « sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed conjuncti. » Potentia ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

(Conclusio. — Cùm illud, quod operatur, sit operativæ potentiæ subjectum, constat potentias non organicas esse in anima sola, sicut in subjecto, organicas verò in toto composito, et non in anima sola.)

Respondeo dicendum, quòd illud est subjectum operativæ potentiæ, quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quòd « ejus sit potentia sicut subjecti cujus est operatio; » ut etiam Philosophus dicit in principio *De somno et vigilia*. Manifestum est autem ex supra dictis (qu. 78, art. 7), quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle; unde potentiæ, quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quædam verò operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia sicut visio per oculum, auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet, quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quòd omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quàm in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quòd opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere (1); in multis autem quæ ad Philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima « quæ-

(1) Id est ita immediatè ab anima procedens vel per animam exercita.

dam sentire cum corpore, et quædam sine corpore, » dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut hoc quod dico *cum corpore*, vel *sine corpore*, determinet actum sentiendi secundum quod exit à sentiente; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima, nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quòd prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur. Et sic *quædam sentit cum corpore*, id est in corpore existentia; sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi. *Quædam verò sentit sine corpore*, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ; sicut cùm sentit se tristari, vel gaudere, de aliquo audito.

ARTICULUS VI.

Utrùm potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cùm ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Præterea, illud à quo aliquid procedit, est causa ejus (2). Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed « nihil movetur à seipso, » ut probatur in VII. *Phys.* (cap. 1), nisi fortè ratione partis : sicut animal dicitur moveri à seipso, quia una pars ejus est *movens*, et alia *mota*. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I. *De anima* (text. 66). Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in diffinitione accidentis, ut patet in VII. *Me-*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 2; et quæst. 14, *De verit.*, art. 5; et *Opusc.* III, cap. 90.

(2) In creatis nimirum de quibus tantùm hic agitur; cùm in divinis processio sit unius ab alio nec tamen ut à causa.

taph. (text. 12 ac deinceps). Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut à causa.

(CONCLUSIO. — Cùm accidens proprium et per se, causetur à subjecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo in quantum est in potentia, constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.)

Respondeo dicendum, quòd formæ substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus: primò quidem, quia forma substantialis facit *esse* simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantùm; forma autem accidentalis non facit *esse* simpliciter, sed *esse* tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quòd actualitas per prius invenitur in forma substantiali, quàm in ejus subjecto. Et quia « primum est causa in quolibet genere, » forma substantialis causat *esse* in actu, in suo subjecto. Sed è converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis, quàm in forma accidentali. Unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei, subjectum est susceptivum tantum, productivum verò talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis; quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed è converso forma accidentalis est propter completionem subjecti. Manifestum est autem ex dictis (art. 5) quod potentiarum animæ subjectum est, vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam; unde manifestum est, quod omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ; sicut à principio; quia jam dictum est quòd « accidens causatur à subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum, propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quòd subjectum est causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa, et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quòd essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quòd emanatio propriorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem. Sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII.

Utrùm una potentia animæ oriatur ab alia.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens à subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius; quia « accidentis non est accidens. » Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, « oppositum non oritur à suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. » Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 1; et quæst. 14, *De verit.*, art. 5, et quæst. 25, art. 6 ad 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13 ad 7 et ad 8.

(CONCLUSIO. — Cùm essentia animæ comparetur ad potentias, tum ut principium activum et finale, tum ut principium susceptivum, oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas perfectiores sint principia aliarum per modum finis actus et principii; imperfectiores verò sint principia aliarum per modum susceptivi principii.)

Respondeo dicendum, quòd in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum autem est suprà (art. 4) quòd inter potentias animæ est multiplex ordo; et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia. Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias, et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi est minus perfectum, consequens est quod potentiæ animæ, quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non è converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem, quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, è converso potentiæ imperfectiores inveniuntur priora principia respectu aliarum; sicut anima secundum quod habet potentiam sensitivam consideratur sicut subjectum et materiale quoddam, respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quàm homo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima (1): ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quòd accidens per se non potest

(1) Id est, simul atque anima producitur, etiam ipsa incipit esse; sicut et lumen statim incipit cùm oritur sol, et calor statim atque fit ignis.

esse subjectum accidentis, sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud; sicut quantitas, quàm qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud (1). Et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quòd potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione *perfecti* et *imperfecti*, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII.

Utrùm omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima* (cap. 15), quòd « anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, et rationem, et intellectum, et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur debilitato corpore, quia ut dicitur in I. *De anima* : « si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. » Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur cum corpore, sed manent in anima separata.

(1) Supple ad planiorem constructionem, *ut superficies est subjectum tectorum* : ideo porrò superficies, non linea vel corpus, quia sine latitudine non potest esse color, nec in sola profunditate apparere.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæst. 1; et dist. 50, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 81 ad 5; et quæst. 19, *De verit.*, art. 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 19.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat (1) : sed memoria manet in anima separata, dicitur enim *Luc.*, XVI, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti : « Recordare quia recepisti bona in vita tua. » Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere, de præmiis vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit XII *Super Gen. ad lit.* (cap. 32), quòd « sicut anima, cum corpus jacet sine sensu, nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginativam visionem ; ita cùm fuerit à corpore penitus separata post mortem. » Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De eccles. dogm.* : « Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Ergo, destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

(Conclusio. — Cum potentiæ animæ sint accidentia animæ, vel totius compositi ex anima et corpore, illæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ verò totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art 6 et 7) omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam, sicut ad principium ; sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam, sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas : et hujusmodi potentiæ necesse est quòd maneant in anima corpore destructo. Quædam verò potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis, et nutritivæ. Destructo autem subjecto non potest accidens remanere; unde corrupto conjuncto non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

(1) Nimirum lib. *De memoria et reminiscentia.*

Et sic falsum est, quòd quidam dicunt hujusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quòd dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio, nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum, quòd liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facultate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici, quòd trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quòd hæ potentiæ quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietas solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum, quòd tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundùm appetitum sensitivum, sed secundùm appetitum intellectivum, sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primò namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Se-

cundò, de potentiis intellectivis. Tertiò, de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° De generibus potentiarum animæ. 2° De speciebus vegetativæ partis. 3° De sensibus exterioribus. 4° De sensibus interioribus.

ARTICULUS I.

Utrùm quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum.* Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ, sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus in II *De anima* (text. 13) : « Multipliciter ipso *vivere* dicto, et si unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundùm locum; adhuc autem motus secundùm alimentum et decrementum, et augmentum. » Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens. Unde dicitur *Eccles.* XL : « Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes. » Et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni *appetitivum* unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III *De anima.* Non

(1) De his etiam, quæst. 19, *De verit.*, art. 2 ad 2; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13; et lib. I *De anima*, lect. 14, ut et lib. II, lect. 5 et lect. 6.

ergo *motivum* debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II *De anima* (text. 27) : « Potentias autem dicimus, vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum. »

(Conclusio. — Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera, *vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum;* tres animæ, *vegetativa, sensitiva, et intellectiva*, et quatuor modi vivendi, *vegetativum, sensitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum.*)

Respondeo dicendum, quòd quinque sunt genera potentiarum animæ quæ numerata sunt. Tres verò dicuntur animæ. Quatuor verò dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundùm quod diversimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia, et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infrà istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus, non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis; supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco. Hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum, et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *De anima*. Genera verò potentiarum animæ distinguuntur secundùm objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit

universalius objectum, ut suprà dictum est. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum. Et hoc genus potentiarum animæ dicitur *vegetativum*; non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quòd ista duo secunda genera potentiarum animæ, habent operationem non solùm respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cùm autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundùm duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundùm quod nata est animæ conjungi, et in anima esse, per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum*, respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum*, respecta objecti communissimi, quod est ens universale. Alio verò modo secundùm quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem, et secundùm hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ. Unum quidem scilicet *appetitivum*, secundùm quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem, *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur. Modi verò vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt, in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motitivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchylia. Quædam verò sunt, quæ supra hoc habent motivum secundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam verò viventia sunt, in quibus cum his est

intellectivum, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium, quia « in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, » ut dicitur in II lib. *De anima* (text. 50).

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid, ex natura sua; unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam : et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundùm suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundùm suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile, solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret, non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu, et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitivi animæ moventis. Cujus signum est, quòd quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitivo ad motum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter partes vegetativæ assignentur; scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est (2) pars potentior quàm natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animæ augmentativa et generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in *esse* per id, per quòd *esse* habet; sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis; ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II *De anima;* est enim « potentia potens salvare suscipiens ipsam. » Non debet ergo distingui nutritiva potentia à generativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *De anima*, quòd « opera hujus animæ sunt generare et alimento uti, et iterum augmentum facere. »

(Conclusio. — Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa et generativa.)

Respondeo dicendum, quòd tres sunt potentiæ vegetativæ

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, IV, cap. 58; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13, tum in corp., tum ad 2 et ad 15, ut et lib. II *De anima*, lect. 9.

(2) Seu potentia vel facultas, quam sub nomine *partis* propter divisionem functionum animæ Philosophus appellat, ut jam supra.

partes. *Vegetativum* enim, ut dictum est, habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam : ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam *esse* acquirat; et ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia verò per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia verò, per quam corpus viventis salvatur et in *esse*, et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva*. Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt : quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio : quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licèt excellentiori modo et universaliori. « Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris; » ut patet per Dionysium in VII. cap. *De div. Nomin.* Et ideo inter istas tres potentias finalior, et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II. *De anima* : « Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. » Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ verò nutritiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat *esse*, et quantitatem et conservationem, licèt hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quòd generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen hujusmodi præparetur : et hæc est *vis generativa*.

Ad tertium dicendum, quòd quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quòd in principio animal generetur parvæ quantitatis : et propter hoc necesse est quòd habeat po-

tentiam animæ per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ea materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul respicit speciem et quantitatem, secundùm materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quòd sicut jam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere. Et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cùm ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quòd sensus multiplicentur secundùm numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo et figura et alia quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur, in II. *De anima*. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cùm ergo plus differant magnitudo et figura à colore quàm sonus, videtur quòd multò magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quàm coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quàm quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

(1) De his etiam, in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 2, art. 2 ad 5; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13; et in lib. III *De anima*, lect. 7.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *De anima* (text. 128), quòd « non est alter sensus, præter quinque. »

(CONCLUSIO. — Quinque sunt exteriores sensus: visus, auditus, olfactus, gustus et tactus.)

Respondeo dicendum, quòd rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum vel extrinsecum, et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundùm quòd est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundùm quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundùm illud quod propriè et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est, quod per se à sensu percipitur, et secundùm cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio: una *naturalis*, et alia *spiritualis*. Naturalis quidem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm *esse* naturale: sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm *esse* spirituale: ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio *spiritualis* tantùm, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali etiam *naturalis*, vel ex parte objecti tantùm, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur

transmutatio *naturalis*, secundùm locum quidem in sono, qui est objectum auditûs; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; secundùm alterationem verò, in odore, qui est objectum olfactûs; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quòd spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio *naturalis* in tactu et gustu, nam et manus tangens calida, calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum verò olfactûs aut auditûs nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maximè spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quàm motus alterationis, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 55). Tactus autem et gustus sunt maximè naturales. De quorum distinctione post dicetur (argum. 3 et 4). Et inde est quòd alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnia accidentia habent vim immutativam secundùm se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundùm quas contingit alteratio. Et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 12), « secundùm eadem alteratur sensus, secundùm quæ alterantur corpora inanimata. »

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria, quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primò et per se immutant sensum, cùm sint qualitates alterantes; sensibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quòd sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem, cùm ratio figuræ consistat in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur secundùm quòd subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundùm magnitudinem subjecti, vel localis distantiæ, quantum ad motum augmenti et motum localem, vel etiam secundùm sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic

sentire motum et quietem, est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies coloris : et ideo sensibilia communia non movent sensum primò et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus : alio enim modo immutatur sensus à magna superficie et à parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva. Et ideo dividitur secundùm proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus videtur dicere in II. *De anima* (text. 106 usque ad 120), sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundùm speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum); qui tamen non separantur ab invicem secundùm organum, sed per totum corpus se concomitantur : et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus : et ideo de facili à tactu distinguitur. Posset tamen dici quòd omnes illæ contrarietates, singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus, secundùm rationem communem; sed istud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quòd sensus gustus, secundùm dictum Philosophi lib. II. *De anima*, (text. 28 et 94), est quædam species tactus, quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur à tactu in genere, sed à tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem objecti; dicendum erit quòd secundùm rationem diversam immutationis distinguitur gustus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara; sed secundùm præambulam qualitatem in qua fundatur sapor, scilicet secundùm humorem qui est objectum tactus.

ARTICULUS IV.

Utrùm interiores sensus convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd interiores sensus inconvenienter distinguantur. *Commune* enim non dividitur contra *proprium*. Ergo *sensus communis* non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cùm actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quòd multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem. Et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur *sensus communis*.

3. Præterea, secundùm Philosophum lib. *De memoria et reminiscentia* (cap. 5), « phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. » Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet à sensu quam quæcunque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu (1). Unde dicitur I *Poster*. (text. 33), quòd « quibus deest unus sensus, deficit una scientia. » Ergo multò minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum; non minus distat ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. De-

(1) Vel *si deficit aliquis sensus* τις αἴσθησις *aliquam scientiam* (ἐπιστήμην τινα) *deficere necesse est*.

bent ergo, vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus XII. *Super Gen. ad lit.* (1), ponit tria genera visionum, scilicet *corporalem*, quæ fit per sensum; et *spiritualem*, quæ fit per imaginationem sive phantasiam; et *intellectualem*, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ fit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est, quòd Avicenna in suo lib. *De anima*, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet « sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam, et memorativam. »

(Conclusio. — Recipit et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas, sensum communem, imaginationem, estimativam, et memorativam.)

Respondeo dicendum, quòd cùm natura non deficiat in necessariis (ut jam notatum supra), oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requiritur diversas esse potentias; cùm potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum, quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet, maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo. Moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solum

(1) Ut videre est cap. VI., ubi ait : *In hoc uno præcepto* diliges proximum tuum tanquam teipsum, *tria genera visionum occurrunt : unum per oculos quibus ipsæ litteræ videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens* (id est etiam absens) *cogitatur; tertium per contuitum mentis quo ipsa dilectio intellecta conspicitur.*

recipiat species sensibilium; cùm præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. *Recipere* autem et *retinere* reducuntur in corporalibus ad diversa principia. Nam humida bene recipiunt et male retinent; contrarium autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est, quòd si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali, nisi apprehensionem formarum quas precipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali, ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem, fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo, ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius et communis*, de quorum distinctione post dicetur (ad 1 et 2). Ad harum autem formarum retentionem, aut conservationem, ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*. Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum. Cujus signum est quod principium memorandi sit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; putà quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti (quam attendit memoria) inter hujusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem, quòd quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus. Sed

quantùm ad intentiones prædictas, differentia est. Nam animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam distinctu; homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*; quæ per collationem quandam hujusmodi intentione adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis* (cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis). Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogisticè inquirendo præteritorum memoriam secundùm individuales intentiones. Avicenna verò (1) ponit quintam potentiam, mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri, et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averrhoes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet « sensum communem, imaginationem, æstimativam, et memorativam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sensus interior non dicitur communis per prædicationem sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album à nigro, vel à viridi. Sed discernere album à dulci, non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium; ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre.

(1) Libro nimirum *De anima*, ut supra; etsi ad manum non est.

Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est (qu. 77, art. 7), ita etiam anima subjicitur alii potentiæ, mediante alia. Et secundum hunc modum *phantasticum et memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum, quòd licet intellectus operatio oriatur à sensu; tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest. Et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quòd illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundùm quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum, in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis, in tredecim articulos divisa.

Deinde quæritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quæruntur tredecim : 1° Utrùm intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia. 2° Si est potentia, utrùm sit potentia passiva. 3° Si est potentia passiva, utrùm sit ponere aliquem intellectum agentem. 4° Utrùm sit aliquid animæ. 5° Utrùm intellectus agens sit unus omnium. 6° Utrùm memoria sit in intellectu. 7° Utrùm sit alia potentia ab intellectu. 8° Utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu. 9° Utrùm ratio

superior et inferior sint diversæ potentiæ. 10° Utrùm intelligentia sit alia potentia præter intellectum. 11° Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. 12° Utrùm synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis. 13° Utrùm conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus sit aliqua potentia animæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia. Dicit enim Augustinus IX *De Trin.*, « mens et spiritus non relativè dicuntur, sed essentiam demonstrant. » Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in II *De anima*, (text. 27). Conveniunt autem in mente; quia Augustinus *De Trin.*, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non est aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium in Homil. Ascensionis, vel Hom. XXIX in Evang. « homo intelligit cum Angelis. » Sed Angeli dicuntur *mentes* et *intellectus* (2). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est, quòd Philosophus ponit *intellectivum* (3) potentiam animæ, ut patet in II *De anima*.

(Conclusio. — Quemadmodum in homine *intelligere* non

(1) De his etiam quæst. 17, *De verit.*, art. 2.

(2) Sic enim eos passim Dionysius vocat lib. *De cœl. Hier.*, ut quæst. 54, art. 3, indicatum est ex cap. 2, 6, 12.

(3) Sicut in manuscripto et editione Duacensi, ex græco

est idem quod suum *esse*, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere secundùm præmissa, quòd intellectus sit aliqua potentia animæ, non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus *esse*. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad *esse*. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum *esse*. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in aliis autem creaturis intellectualibus, intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *sensus* accipitur aliquando pro potentia, aliquando verò pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus*, (quasi à principaliori sua virtute, sicut dicitur in primo *De anima* (text. 65), quòd (1) « intellectus est substantia quædam. » Et etiam hoc modo Augustinus dicit, quod mens est *species* vel *essentia*.

Ad secundum dicendum, quòd *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, secundum diversas rationes objectorum; sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo. Nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundùm hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (lib. III *De anima* text. 42).

Ad tertium dicendum, quòd in Angelis non est alia vis quam

nempe διὰ νοητικὸν, construendo sic, *intellectivum* (sive partem intellectivam) *ponit potentiam animæ*.

(1) Ubi proinde intellectus *innasci* (ἐγγίνεσθαι) dicitur, vel *innatus videri* quasi *substantia quædam existens* : Quamvis quòd illud non ex proprio sensu sed ex opinione philosophorum dicat Aristoteles, notat ibidem lect. 10, S. Thomas. Pro illis autem verbis ex Augustino indicatis, *mens est species vel essentia*, resumendum potiùs conformiter ad argumentum superius, *mens vel spiritus est essentia;* quamvis in manuscripto ipso ut hic.

intellectiva, et voluntas, quæ ad intellectum consequitur. Et propter hoc Angelus dicitur *mens* vel *intellectus*, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus, sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus sit potentia passiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundùm materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quòd intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, (qu. 75, art. 6). Sed intellectus, « si est passivus, est corruptibilis, » ut dicitur in III *De anima* (text. 20). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, « agens est nobilius patiente (2), » ut dicit Augustinus XII *Super Gen. ad lit.*, et Aristoteles in III *De anima*. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæst. 2, tum in corp., tum ad 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 59; et quæst. 16, *De verit.*, art. 1 ad 23.

(2) Non sub iisdem verbis Augustinus, cap. 15, sed sub simili sensu : *Nec sane* (inquit) *putandum est facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu præstantius est corpus*, etc. Sed expressiùs Philosophus prædicto lib. *De anima*, text. 19. *Intellectus hic separabilis impermixtus, impassibilis, et substantia quædam existens actu : Semper enim honorabilius est agens patiente.*

magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *De anima* (text. 19) quòd « intelligere est pati quoddam. »

(Conclusio. — Cùm intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.)

Respondeo dicendum, quod *pati* tripliciter dicitur. Uno modo propriissimè; scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundùm naturam, aut secundùm propriam inclinationem : sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cùm homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minus propriè dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundùm hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur, vel quocunque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundùm quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic *intelligere* nostrum est *pati*. Quod quidem hac ratione apparet : intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet, sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit, sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium. Quædam autem potentia est, quæ non semper est in actu, sed de potentia

procedit in actum ; sicut invenitur in generalibus et corruptibilibus. Intellectus igitur Angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (qu. 58, art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus à perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est « sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut Philosophus dicit in III *De anima* (text. 14) (1). Quod manifestè apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod *intelligere* nostrum est *quoddam pati*, secundum tertium modum passionis, et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscunque in potentia existentis, quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quòd *intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in I *Ethic.* dicitur « rationalis, per participationem, » quia obedit rationi. Secundum alios autem *intellectus passivus* dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis in quantum talis intellectus, sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristoteles ob hoc nominat *intellectum possibilem*) (2) non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

(1) Ubi *tabula rasa* non dicitur, ut usurpari solet, sed simpliciter *tabula in qua nihil scriptum est* : sicut et pro *tabula* græcè γραμματεῖον quod scriptoriam tabulam ad formandas litteras, non propriè tabulam pictoriam importat, etsi refertur ita passim *in qua nihil est depictum*, etc.

(2) Sic enim lib. III. *De anima*, text. 5, juxta græcum δυνατόν, quia *in potentia est ad omnia* ut inferiùs text. 17,

Ad tertium dicendum, quòd agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referatur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III.

An sit ponere intellectum agentem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur *sensus agens*, sed *sensus patiens* tantum. Ergo cùm intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni *intellectus agens*, sed *possibilis* tantum.

2. Præterea, si dicatur, quòd etiam in sensu est aliquod agens, sicut lumen; contra, lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium *lucidum in actu*; nam color ipse secundùm se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium, quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente, secundùm modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *De anima* (text. 17), quod « sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid, quo est omnia fieri; et aliquid, quo est omnia facere. » Est ergo ponere intellectum agentem.

(Conclusio. — Quoniam nihil quod est in potentia reducitur

subjungitur : Tametsi plures *possibilem* pro possibili vel *patibilem* vocant.

ad actum, nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem quo anima *omnia fieri* potest, constituere intellectum agentem quo *omnia potest facere*, et intelligibilia potentia ad actum deducere.)

Respondeo dicendum, quòd secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (1). Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas*. Ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (2) (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium quas intelligimus, non esent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus sit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu, per abstractionem specierum à conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensibilia inveniuntur actu

(1) Tum art. 4, quæstionis præsentis versùs finem, tum quæst. 84, art. etiam 4 et sequentibus, non art. tantùm 6, ex quo priùs indicabatur ad marginem.

(2) Imò prædictam sententiam Platonis absolutè rejecit, ut ex lib. III. *Metaph.*, text. 10, ac deinceps usque ad finem libri patet; sive (ut quidam putant) malè illam intellexerit, sive bene : Sunt enim qui non putant admissas à Platone ideas eo sensu quem sibi finxit ac refutavit Philosophus, quasi reipsâ existerent; sed eo sensu quo similiter exemplaria rerum Dionysius agnovit ab æterno in intellectu Dei præconcepta; quasi eas intellexerit solùm ut in mente divinâ subsistentes, vel eas noluerit aliud esse, nisi (sicut interpretatur Psellus) *inexpli-*

extra animam; ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ, in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte verò intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quòd circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem requiritur intellectus agens, ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios verò lumen requiritur ad videndum non propter colores ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut commentator dicit in II *De anima*. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quòd supposito agente, benè contingit diversimodè recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam; sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu, per modum abstractionis.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud *Joan.*, I : « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

cabilem illam speciem et notionem Dei ad quam condidit mundum : Quod jam indicatum est suo loco cùm *De ideis*, quæst. 15, tractaretur.

2. Præterea, Philosophus in III *De anima* (text. 20), attribuit intellectui agenti, quod non « aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. » Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva; et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cùm voluerit; quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima* (text. 14) quod « intellectus agens est substantia actu ens. » Nihil autem est respectu ejusdem *in actu et in potentia*. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ : sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet, et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu. Quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit III *De anima*, quod « necesse est in anima has esse differentias (1) » scilicet intellectum possibilem et agentem.

(1) Quales præmisit esse (text. 17) in natura qualibet, cùm sic ait : *Quoniam est aliquid in quacumque natura quod generi unicuique materia est, et id quidem est quod est in potentia ut sit omnia illa; sicut etiam est aliquid aliud quod quasi causa et factivum, et est id quod omnia faciat, eo modo quo se habet ars ad materiam; necesse est in anima tales differentias existere :* nempe unius quod omnia fieri possit, et alterius quod omnia facere, ut ibidem text. 18 sub-

(CONCLUSIO. — Cùm anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent, oportet in anima esse virtutem quamdam à superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad evidentiam considerandum est, quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile, et perfectum. Anima autem humana *intellectiva* dicitur, per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundùm substantiam separatum, esse *intellectum agentem;* qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu. Sicut in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana.

jungitur : idem est porrò ac *intellectum possibilem* dicere qui omnia fit ut ad omnia in potentia existens, et dicere *intellectum agentem*, qui veluti omnia facit dum intelligibilia reddit actu.

Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus; quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, (qu. 76, art. 1) cum de actu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum, imprimentem in animas nostras, comparavit soli, ut Themistius dicit in commentario III *De anima*. Sed intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (qu. 106, art. 2). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundùm illud *Psal.* IV : « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa lux vera illuminat sicut causa universalis, à qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de *intellectu in actu*; unde supra de ipso præmiserat : « Idem autem est secundum actum scientia rei. » Vel si intelligatur de intellecta agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quòd « quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; » sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quòd si intellectus agens comparetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum; sed ut faciens objecta in actu, ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere : quia per unum intellectum, fiunt etiam alia intellecta; sicut per terminos, propositiones; et per prima principia, conclusiones. Et quan-

tum ad hoc non differt utrùm intellectus agens sit aliquid animæ vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quòd anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinandas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam; sed sunt in potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo à conditionibus individualis materiæ, quæ quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum, quòd cùm essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem, quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit à materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus agens sit unus in omnibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III. *De anima* (2). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est *unum in multis*. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum

(1) De his etiam in quæst. disput. *De anima*, art. 5.

(2) Non sub nomine intellectus agentis, ut hic et vulgò dici solet. Sed sub nomine *intellectus omnia facientis*, vel qui dicitur talis quòd omnia faciat (τῷ πάντα ποιεῖν) text. 18, 19 et 20.

agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

(Conclusio. — Cùm intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.)

Respondeo dicendum, quòd veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis (art. 4). Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere, quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est (qu. 76, art. 2). Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus, quia ut ipse dicit (text. 19), « sed agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agens causat universale abstrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum, sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est *unum*. Et hoc competit intellectui agenti in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium; non quòd sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia, est actio consequens speciem humanam : unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est princi-

pium hujus actionis. Et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS VI.

Utrùm memoria sit in parte intellectiva animæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quod « ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia (2). » Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem, quod « possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. » Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed *præteritum* dicitur secundum aliquod determinatum tempus; memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub *hic* et *nunc*. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

(1) De his etiam lib. IV. *Cont. Gent.*, cap. 74; et qu. 10, *De verit.*, art. 2.

(2) Ex cap. 2 et 3, expressè quoad sensum, etsi aliis verbis cum appendice hic subjunctâ pleniùs colligitur : *Possunt et pecora sentire* (inquit) *per corporis sensus extrinsecùs corporalia, et ea memoriæ fixa reminisci. Verùm ea notare, ac non solùm naturaliter rapta* (id est subito motu raptim apprehensa), *sed etiam de industria memoriæ commendata retinere, et in oblivionem jamjamque labentia recordando et cogitando rursus imprimere, vel etiam alia hujusmodi, quamvis insensibilibus atque in eis quæ inde animus per sensus corporis traxit, agantur atque versantur, non sunt tamen rationis expertia nec hominibus pecoribusque communia; sed sublimioris rationis est indicare de istis*, etc.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum, quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu, per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu. Et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 11), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una mens. »

(Conclusio. — Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam, ut verò ad præterita, ut præterita, suum respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possunt. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium in quibus conservari possint aliquæ species absque actuali apprehensione; in intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter; unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quàm citò aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuò vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur secundum ipsum quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifestè repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim in III. *De anima* (text. 3), quòd cùm intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicatur quis secundum actum;

et quod hoc accidit cum possit operari per seipsum, est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante *addiscere*, aut *invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cùm voluerit, non autem quod semper operetur; quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante *intelligere*, eo scilicet modo quo sciens in habitu, est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi, « quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis; » intellectus autem est magis stabilis naturæ, et immobilis, quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis, formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit; multò fortiùs intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive à sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si verò de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium; præteritum enim ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd memoria secundum quod est conservativa specierum non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cùm vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, præter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 6), quod « anima est locus specierum non tota, sed intellectus (1). »

Ad secundum dicendum, quòd præteritio potest ad duo re-

(1) Vel pleniùs : *Bene utique dicunt qui animam inquiunt esse locum proprium specierum* (τῶν εἰδῶν) quod aliqui *formarum* vertunt, *nisi quod non tota, sed intellectiva* (νοητικὴ), *neque actu sed potentiâ*, etc.

ferri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum. Quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva; quæ est apprehensiva alicujus, per hoc quod immutatur à præsenti sensibili; unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus; intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo; homini autem in quantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte verò actus, præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu : quia *intelligere* animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc, vel in illo tempore existens; secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi *intelligere*, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (qu. 75, art. 7). Et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum *intelligere*, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse; non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est *hic* et *nunc*.

Ad tertium dicendum, quòd species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; et tunc dicitur *intellectus* esse *in potentia*. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus; et tunc *intelligit actu*. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse *intellectus in habitu* (1). Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

(1) Quia scilicet habet unde actum intelligendi exerceat, sed non exercet.

ARTICULUS VII.

Utrùm alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim in X. *De Trin.* (cap. 11, ut supra), ponit in mente memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Manifestum est autem, quod memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia à sensu, ut supra dictum est (qu. 78, art. 4). Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum (lib. X. *De Trin.*, ubi supra), « memoria, intelligentia, et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. » Hoc autem non esse posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in III. *De anima* (text. 7), attribuit intellectui, ut dictum est (art. 6). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoriæ ab intellectu.

(Conclusio. — Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cùm idem objectum habeant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 77, art. 3) potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quòd ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra (qu. 77, art. 3) quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secun-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 74; et quæst. 7, *De verit.*, art. 3; et quæst. 10, art. 3.

dum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum. Sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente : et sic potentia activa comparatur ad suum objectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e conversò, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi *possibilis* et *agentis*. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu; ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis in tertia distinctione primi sententiarum dicatur, quod « memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, » tamen hoc non est secundum intentionem Augustini qui expressè dicit lib. XIV, cap. 7 *De Trin.*, quod « si accipiatur memoria, intelligentia, et voluntas secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, quia intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet, quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd *præteritum* et *præsens* possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum ratione supra dicta.

Ad tertium dicendum, quòd intelligentia oritur ex memoria,

sicut actus ex habitu; et hoc modo etiam æquatur ei, non autem sicut potentia potentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. II. *De spiritu et anima* (cap. 14) dicitur, « cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. » Est ergo alia potentia *ratio* ab intellectu, sicut *imaginatio* à ratione.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol.* (2), quod « intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus, » sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia, *ratio* et *intellectus*.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed *ratio* quæ est propria hominis, qua dicitur *animal rationale*, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit angelis. Unde et *intellectuales* dicuntur.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit III. *Super Gen. ad lit.* (cap. 20), quod « illud quo homo irrationabilibus animalibus antecedit (*vel antecellit*), vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. » Ratio ergo, et intellectus, et mens, sunt una potentia.

(Conclusio. — Eadem in homine potentia est ratio et intellectus, licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem

(1) De his etiam qu. 15, *De verit.*, art. 1; et qu. 16, art. etiam 1, *De anima*, lect. 24.

(2) Colligitur ex lib. V, prosa 4, æquivalenter quoad sensum, ubi sic ait: *Sensus figuram in materia constitutam, imaginatio verò solam sine materia indicat figuram: Ratio vero hanc etiam transcendit, speciemque ipsam quæ singularibus inest, universali consideratione perpendit: Intelligentia verò celsior oculus existit; supergressa namque universitatis amitum ipsam simplicem formam purâ mentis acie contuetur.*

apprehendere, ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.)

Respondeo dicendum, quòd *ratio* et *intellectus* in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifestè cognoscitur si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem, est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli qui perfectè possident, secundum modum suæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit cap. VII. *De div. Nom.* Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo *rationales* dicuntur. Patet ergo quod *ratiocinari* comparatur ad *intelligere*, sicut *moveri* ad *quiescere*, vel *acquirere* ad *habere*; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis quæ sunt prima principia; et rursus, in via judicii resolvendo, redit ad prima principia, ad quæ, inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem, etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est *ratio* et *intellectus*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis (ut jam dictum est, qu. 77, art. 8.)

Ad secundum patet responsio ex dictis. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit *intellectum* æternitati, *rationem* verò tempori.

Ad tertium dicendum, quòd alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit; homo verò attingit ad cognoscendam

intelligibilem veritatem quam angeli cognoscunt, sed imperfectè. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis à vi cognoscitiva rationis; sed comparatur ad ipsam, ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS IX.

Utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod *ratio superior* et *inferior* sint diversæ potentiæ. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quod « imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. » Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt *ratio superior* et *inferior*.

2. Præterea, nihil oritur à seipso. Sed ratio inferior oritur à superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « scientificum animæ quo anima cognoscit necessaria, est aliud principium, et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. » Et probat per hoc, quia « ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. » Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cùm autem idem sit *necessarium* quod *æternum*, et *temporale* idem quod *contingens*, videtur quod idem sit, quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum (lib. XII. *De Trin.*, cap. 7) « intendit æternis conspiciendis et consulendis; » et quod idem sit, quod Philosophus vocat ratiocinativum vel *opinativum*, et inferior ratio quæ secundum Augustinum « intendit temporalibus disponendis. » Est ergo alia potentia animæ et *ratio superior* et *ratio inferior*.

4. Præterea, Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 22) dicit quod « ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem. » Unde

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 74, art. 7; et II, *Sent.*, dist. 24, art. 2; et quæst. 25, *De verit.*, art. 2.

et *mens* dicitur à metiendo (1). « De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, verè dicitur intellectus. » Sic igitur *opinativum*, quod est *ratio inferior*, est aliud à mente et intellectu, per quod potest intelligi *ratio superior*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XII. *De Trin.* (cap. 4), quod « ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. » Non ergo sunt duæ potentiæ.

(Conclusio. — Una et eadem potentia sunt in homine, ratio superior et inferior, distinctæ tamen actibus et habitibus diversis, dum superior ratio ipso sapientiæ habitu æternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior verò temporalibus per scientiam ad æterna disponitur.)

Respondeo dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim (lib. XII. *de Trin.*, cap. 7, ut supra), quod « ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis. » Conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis verò, secundum quòd ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipso dicitur, « quæ intendit temporalibus rebus. » Hæc autem duo, scilicet temporalia, et æterna, comparantur ad cognitionem nostram, hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum; nam secundum viam intentionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundùm illud Apostoli, ad *Rom.*, I. « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus; et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere, quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant : sicut principia prima indemonstrabilia per-

(1) Aliter Isidorus derivat lib. XI, *Etymologiarum vel originum*, cap. 1, ubi ait, *mentem vocatam quòd emineat in anima, vel quòd meminit* : Sed undecunque derivetur latinè, nihil ad sententiam Damasceni qui græcè scribens aliam inde notationem infert suæ linguæ conformem : *Unde* (inquit) *dianœca dicitur* (διάνοια) *quasi ab eo quod discernat vel dijudicet* (ἀπο τοῦ διανοεῖν και διακρίνειν). *Quod autem indicatum ac definitum verè dicitur intellectus.*

tinent ad habitum intellectus; conclusiones verò ex his deductæ, ad habitum scientiæ; et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, putà in perspectiva. Sed eadem est potentia rationis ad quam pertinet et medium et ultimum; est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est *ratio superior* et *inferior*, sed distinguitur secundum Augustinum per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur *sapientia*, inferiori verò *scientia* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quamcumque rationem participationis, potest *pars dici*; in quantum verò ratio dividitur secundum diversa officia, *ratio superior* et *inferior* partes dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia, quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quòd *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod *ratio superior* (2). Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quàm ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum, quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem

(1) Quippe cùm ad sapientiam pertineat *æternarum rerum cognitio intellectualis*, ad scientiam verò *temporalium rerum rationalis*, ut ait Augustinus lib. XII, *De Trin.* propè finem.

(2) Sive ratio quæ de rebus per causas altissimas judicat, ut in metaphysica, quam proinde *sapientiam* dicit esse; sed quæ de rebus per media qualiacumque certa, necessaria, et infallibilia potest judicare, qualis est scientia quælibet suo modo. Per scientiam autem *naturalem* hic intelligit S. Thomas non eam omnem quæ solo naturali lumine ab homine acquiri potest, prout a supernaturali distinguitur, sed quæ naturæ

separatæ quas nos *angelos* dicimus, *intelligentiæ* vocantur; fortè propter hoc, quod hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de Græco translatis, dicuntur *intellectus* seu *mentes*. Sic ergo, intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentia, sed sicut actus à potentia. Invenitur enim talis divisio etiam à philosophis, quandoque enim ponunt quatuor intellectus scilicet « intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. » Quorum quatuor, intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia verò tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare, et sic dicitur *intellectus in actu*, sive *intellectus adeptus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd si recipi debet illa auctoritas, *intelligentia* ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum, quòd Boetius accipit *intelligentiam* pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit, quod « ratio tantum humani generis est sicut intelligentia sola Dei; proprium enim Dei est, quod absque omni investigatione omnia intelligat. »

Ad tertium dicendum, quòd omnes illi actus, quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ. Quæ primò quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia*. Secundò vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum; et hic vocatur *intentio*. Dum verò persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*. Dum verò id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire* vel *sapere;* quod est *phronesis* vel *sapientia*. Nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in I. *Metaphys*. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum; cogitat quomodo possit illud aliis manifestare : et hæc est « dispositio interioris sermonis » ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

ARTICULUS XI.

Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II. *De anima* (text. 27). Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum;* quæ differunt ratione (2). Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa, sicut potentia à potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus à speculativo.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quod « intellectus speculativus per extensionem fit practicus. » Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

(Conclusio. — Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur; unde constat intellectum speculativum et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cujus ratio est : quia, ut supra dictum est (qu. 77, et art. 3), quod accidentaliter se habet ad objecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3, qu.; et in III. lib. *De anima*, lect. 15.

(2) Ut ex professo dictum quæst. 3, art. 1, et probatum explicatumque quonam sensu.

aut magnum, aut parvum; unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 41), quod « speculativus differt à practico, fine, » unde et à fine denominatur uterque, hic quidem *speculativus*, ille verò *practicus*, id est, *operativus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus practicus est motivum non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quòd *verum* et *bonum* se invicem includunt(1). Nam *verum* est quoddam *bonum*, alioquin non esset appetibile. Et *bonum* est quoddam *verum*, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse *verum*, in quantum habet rationem boni, sicut cùm aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est *bonum* ordinabile ad opus, sub ratione *veri*. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (qu. 77, art. 3 et art. 7.)

(1) Quia nihil nimirum appetitur nisi sub ratione boni; sicut etiam nihil intelligitur nisi sub ratione veri, ut et in appendice mox adjunctâ subintelligi debet : utrumque autem vel de vero et bono secundùm rem, vel secundùm apparentiam.

ARTICULUS XII.

Utrùm synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi, *Ezech.*, I. dividitur *synderesis* contra *irascibilem*, *et concupiscibilem*, *et rationalem*, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis (ex cap. *De oppositis* prope fin.). Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII. *De Trin.*, (cap. 12 et 13). Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De libero arbitr.* lib. II, cap. 2), quod « in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum et vera et incommutabilia. » Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus judicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII. *de Trin.* (cap. 2), videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.

Sed contra, « potentiæ rationales se habent ad opposita, » secundum Philosophum (IX. *Metaph.*, text. 3). Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

(Conclusio. — Synderesis non quædam specialis potentia est ratione altior, velut natura; sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium; sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 3; et qu. 16, *De verit.*, art. 1 et 2 ad 4.

Respondeo dicendum, quòd synderesis non est potentia, sed habitus; licèt quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem, quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod sicut supra dictum est (art. 8), ratiocinatio hominis, cùm sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum, absque investigatione rationis, sicut à quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota, de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Primo autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI. *Ethic.* (cap. 6). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur » instigare ad bonum, et murmurare de malo; » in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa divisio Hieronymi (1) attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare, et attribuuntur *rationi* sicut potentiæ, et *synderesi*

(1) Vel eorum ex quorum sensu illam refert; etsi tres primæ partes divisionis (nempe *rationale*, *concupiscitivum*, *irascitivum*) potentiæ sint.

sicut habitui (1). Unde et utroque (scilicet ratione et synderesi), naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm conscientia sit quædam potentia.

Ad decimum tertium sic proceditur (2). Videtur quòd conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes (in epist. ad *Rom.*, lib. II, super illud, « reddente illis testimonium conscientia ») quod « conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, et adhæret bonis. » Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud, *Ephes.*, III : « Renovamini spiritu mentis vestræ, » vel ipsam imaginationem, unde et imaginaria visio *spiritualis* vocatur, ut patet per Augustinum, XII. *Super Gen. ad lit.* (3). Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati. Dicitur enim ad *Tit.* I. de quibusdam, quod inquinatæ sunt eorum mens et conscientia. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa, per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia, Ergo conscientia non est potentia.

(Conclusio. — Conscientia, si propriè sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quæ agimus applicamus; quam applicationem sequitur vel litigatio vel excusatio.)

(1) Non sic tamen ab Augustino qui *synderesis* non meminit.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 2, art. 4; et quæst. 17, *De verit.*, art. 1; et ad *Rom.*, II, lect. 3, col. 4.

(3) Ex cap. 7 et aliis ejusdem libri jam notatum est supra qu. 78, art. 4, cùm de numero sensuum interiorum ageretur.

Respondeo dicendum, quòd conscientia, propriè loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet, tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam *conscientia* dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis, patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia *testificari*, *ligare* vel *instigare*, vel etiam *accusare*, vel *remordere*, sive *reprehendere*. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud *Eccles.*, VII : « Scit conscientia tua te crebrò male dixisse aliis ; » secundum hoc conscientia dicitur *testificari*. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia *ligare* vel *instigare*. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum vel non bene factum ; et secundum hoc conscientia dicitur *excusare*, vel *accusare*, seu *remordere*. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Undè propriè loquendo, *conscientia* nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen *conscientiæ* attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa, *Ezech.*, I, synderesim *conscientiam* nominat ; et Basilius, *naturale judicatorium* ; et Damascenus dicit, quòd est *lux intellectus nostri*, consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando conscientia dicitur *spiritus*, pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quòd inquinatio dicitur esse in conscientia non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quòd actus, etsi non semper maneat

in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur *synderesis*. Unde specialiter hic habitus interdum *conscientia* nominatur, ut supra dictum est.

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primò, de appetitu in communi. Secundò, de sensualitate. Tertio, de voluntate. Quartò, de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo: 1° Utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ. 2° Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS I.

Utrùm appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis: quia « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta (2). Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appe-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, quæst. 1, art. 2; et quæst. 15, *De verit.*, art. 2.

(2) Per actus quidem immediatè, sed mediatè per objecta;

titivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, *commune* non distinguitur contra *proprium*. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ *appetitiva* dicatur.

Sed contra est, quod Philosophus in II. *De anima* (text. 27), distinguit *appetitivum* ab aliis potentiis (1). Damascenus etiam (in II. lib. *De fide orth.*, cap. 22) distinguit vires appetitivas à cognitivis.

(Conclusio. — Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quòd generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, alteriori modo invenitur quam in his quæ quia et ipsi actus per objecta immediatè distinguuntur, ut ex professo jam dictum est quæst. 77, art. 3.

(1) Sic enim Philosophus jam quæst. 78, art. 1, indicatus: *Potentias dicimus, vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, intellectivum;* ubi loco vegetativi θρεπτικον ponit veluti *nutritivum*, quia communior est in viventibus quàm generativa potentia quæ nonnisi perfectis inest; loco intellectivi διανοητικὸν quod minùs bene quidam *cogitativum* vertunt, cùm inter sensus quoque interiores *cogitativa* recenseatur, ut jam supra. Sic verò Damascenus cap. 22 (non ut quædam exemplaria notant, cap. 13): *Sciendum* (inquit) *quòd anima nostra duplices habet potentias; alias quidem* cognitivas (γνωστικὰς), *alias autem animales* (ζωτικὰς). *Cognoscitiva porrò hæc sunt, mens, cogitatio, opinio, imaginatio, sensus; animales (id est appetitivæ) voluntas deliberativa, electio* (βούλησις και προαιρεσις). Appetitivum autem vocat *animalem* quia motui adjuncta est, sive impulsum quemdam in aliud importat, nec sine motu appetibile suum assequi potest, quod est proprium animalis.

cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum *esse* proprium determinans unumquodque, quod etiam est naturale uniuscujusque. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium *esse* naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis « fit omnia quodammodo, » secundum sensum et intellectum. In quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant; « in quo omnia præexistunt, » sicut Dionysius dicit (lib. *De div. Nom.*, cap. 5). Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio, supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur *appetitus naturalis*. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam; per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quòd *appetere* invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum, quòd id quod apprehenditur et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile, appetitur verò ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum, quòd unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens, naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visui ad videndum et auditui ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II.

Utrùm appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 3, et qu. 79, art. 7). Sed accidit appetibili quòd sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundùm hoc distinguitur à sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ. Cùm enim appetitus sit motus ab anima ad res quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui à sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quàm in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est, quod Philosophus in III. *De anima* distinguit duplicem appetitum, et dicit quòd « appetitus superior movet inferiorem. »

(Conclusio. — Cùm illud quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo quod à sensu apprehenditur, necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso. Unde appetibile apprehensum est *movens non motum*, appetitus autem *movens motum*, ut dicitur in III. *De anima* et XI. *Metaphys.* Passiva autem et mobilia distinguuntur secundùm distinctionem activorum et motivorum, quia oportet

(1) De his etiam quæst. 15, *De verit.*, art. 3, et qu. 22, art. 4; et lib. *De anima*, lect. 10, col. 3; ut et lib. III, lect. 14, col. 2.

motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis *apprehensum per intellectum* et *apprehensum per sensum*, consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiæ *apprehensi* sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundùm differentiam apprehensorum, sicut secundùm propria objecta.

Ad secundum dicendum, quòd appetitus naturalis, etsi feratur in res quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundùm aliquam rationem universalem; sicut cùm appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua *Rhetorica* (text. 57 et 58), quòd odium potest esse de aliquo universali, putà cùm odio habemus omne latronum genùs. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in III. *De anima* (text. 57 et 58), « opinio universalis non movet, nisi mediante particulari; » et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de sensualitate.

Circa quam quæruntur tria : 1° Utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm. 2° Utrùm dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. 3° Utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS I.

Utrùm sensualitas solùm sit appetitiva.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd sensualitas non solùm sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quòd « sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, hobis pecoribusque communis est. » Sed corporis sensus sub vi cognitiva continetur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus in XII. *De Trin.*, dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum, se habuit ut nuntians et proponens peccatum, quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est, quòd sensualitas diffinitur esse « appetitus rerum ad corpus pertinentium. »

(Conclusio. — Sensalitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *sensualitatis* sumptum videtur à sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, XII. *De Trin.;* sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut à visione *visus*. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens, actus enim apprehensivæ virtutis non ita propriè dicitur motus, sicut actio appetitus; nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis: et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum, quòd per hoc quod dicit Augus-

(1) De his etiam, quæst. 25, *De verit.*, art. 1.

tinus, quòd « sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus, » non datur intelligi quòd corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad secundum dicendum, quòd *sensualitas* dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis : vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quòd serpens non solùm ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati. Et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS II.

Utrùm appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II. *De anima* (text. 107). Sed *conveniens* et *nocivum* sunt contraria. Cùm ergo concupiscibilis respiciat *conveniens*, irascibilis verò *nocivum*, videtur quòd eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundùm sensum. Sed conveniens secundùm sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est à concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus super *Matth.* (2) : « Possideamus in irascibili odium vitio-

(1) De his etiam quæst. 15, *De verit.*, art. 3, et quæst. 25, art. 2; et in 2; et hic lect., §; et in III. *De anima*, lect. 14, col. 2.

(2) Super illud XIII. *Simile est regnum cœlorum fermento*

rum. » Sed odium cùm contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem*, partes appetitus sensitivi.

(Conclusio. — Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis; irascibilis autem ad resistendum contrariis : diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, *irascibilis* et *concupiscibilis*.)

Respondeo dicendum, quòd appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ *sensualitas* dicitur, sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.

Ad cujus evidentiam considerare oportet, quòd in rebus naturalibus corruptibilibus, non solùm oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem, non solùm ut recedat ab inferiori loco qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quòd resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quòd in parte sensitiva sint duæ appetitivæ poten-

quod acceptum mulier abscondit in farinæ satis tribus : Quod sic explicat præter alios quoque sensus quos ibidem adjungit : *Legimus* (inquit) *in Platone, et Philosophorum dogma vulgatum est, tres esse in anima humana passiones* ; τὸ λογικὸν, *quod nos possumus interpretari* rationabile ; τὸ θυμικὸν, *quod nos dicimus* plenum iræ, vel irascibile ; τὸ ἐπιθυμητικὸν, *quod appellamus* concupiscibile : *Et putat ille Philosophus* rationabile *nostrum in cerebro, iram in felle, desiderium in jecore commorari : et nos ergo si acceperimus evangelicum fermentum sanctarum Scripturarum, tres humanæ animæ passiones in unum redigentur ; ut in ratione possideamus prudentiam, in ira odium contra vitia, in desiderio cupiditatem virtutum*, etc.

tiæ. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundùm sensum, et ad refugiendum nociva : et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia verò, per quam animal resistit impugnantibus, quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt : et hæc vis vocatur *irascibilis*. Unde dicitur quòd ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quòd superet contraria et superemineat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundùm inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis : nam « concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, » ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quòd irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur. Sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII. *De animalibus* (vel *De animalium historia*, cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in apprehensivis virtutibus, in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut suprà dictum est (qu. 78, art. 4); ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quòd odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem, sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi, unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII. *de Trin.* (cap. 12, et seq. ut supra). Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud apostoli, ad *Rom.*, VII : « Video aliam legem (2) in membris meis repugnantem legi mentis meæ. » Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi non enim audimus, nec videmus, quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit (lib. II. *De fide orth.*, cap. 12), quod « obediens et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. »

(Conclusio. — Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.)

Respondeo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis obe-

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 17, art. 7; et quæst. 50, art. 3; et quæst. 56, art. 4; et quæst. 25, *De verit.*, art. 4.

(2) Quam *peccatum* in eum locum *Hom.*, XIII, interpretatur Chrysostomus, et similiter Theodoretus ibi tum ad peccatum quoque tum ad animi perturbationes refert. Primasius etiam tomo I, Bibliothecæ Patrum, *desideria carnis et motiones vitiatæ naturæ* intelligit, *id est concupiscentiam;* ut et *onus mortalitatis quo ingemiscimus gravati*, etc. Haymo item non dissimili sensu : *Legem membrorum appellat* (inquit) *onus pondusque mortalitatis, quia corpus nostrum adhuc mortale trahit nos quotidie ad concupiscentiam malam et consuetudinem pravam.*

diunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio verò modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute: sicut ovis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis, est in homine, sicut suprà dictum est (qu. 78, art. 4), vis cogitativa, quæ dicitur à quibusdam *ratio particularis*, eò quòd est collativa intentionum individualium: unde ab eo natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem. Unde in syllogisticis, ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quòd ratio universalis imperet appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem, et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso. Applicando enim aliquas universales considerationes mitigantur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigantur. Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum, statim fugit, quia non est in eis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet, nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 57), quòd « appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. » Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte

sensitivæ partis (1). *Irascibilis* autem et *concupiscibilis* magis nominant sensitivum appetitum, ex parte actus ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Politicorum* (cap. 3), « est quidem in animali contemplari et despoticum (2) principatum et politicum. » Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim *despoticus* principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem *politicus* et *regalis* dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori *despotico principatu*, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili *politico principatu*, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis; natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et à cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem, vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quòd sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ quàm apprehensivæ non indigent exterioribus

(1) Putà mentem per illecebram quamdam seducere ut Augustinus ibi explicat.

(2) Ex græco δεσποτικὸν, quod significat *principatum dominativum* erga servos; ut et mox explicatur.

rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare, vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata (1).

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de voluntate.

Circa quam quæruntur quinque : 1° Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat. 2° Utrùm omnia ex necessitate appetat. 3° Utrùm sit eminentior potentia quàm intellectus. 4° Utrùm voluntas moveat intellectum. 5° Utrùm voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in V. *De civit. Dei* (cap. 10), quod si « aliquid est necessarium, non est voluntarium. » Sed omne quod voluntas appetit est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Præterea, « potestates rationales » secundum Philosophum (lib. IX. *Metaphys.*, text. 3), « se habent ad opposita. » Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in III.

(1) Hinc virtute præditi meliora somnia vident, quia meliora etiam vigilantes animadvertunt; quippe cùm ex iis maximè quæ cogitamus in vigilia, imaginationes et phantasmata somniorum formentur; ut ait Philosophus in lib. *Problematum*, sect. 30, sub finem.

(2) De his etiam 1, 2, quæst. 10, art. 3; et quæst. 80, art. 1; et quæst. 22, *De verit.*, art. 6; et quæst. 6, *De malo*, art. unico.

De anima (text. 42) : » Voluntas in ratione est (1). » Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus, quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XII. *de Trin.*, quòd « beatitudinem omnes una voluntate appetunt. » Si autem non esset necessarium, sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

(Conclusio. — Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate, potest autem aliquid velle ex necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.)

Respondeo dicendum, quòd *necessitas* dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse : quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cùm dicimus quod « omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, » sive formali, sicut cum dicimus quòd « necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. » Et hæc est « necessitas naturalis, et absoluta. » Alio modo convenit alicui quòd non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente. Fine quidem, sicut cùm aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem; ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur *necessitas finis*, quæ interdum etiam *utilitas* dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quòd non possit contrarium agere, et hæc vocatur *necessitas coactionis*. Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid *naturale*, quia est secundum inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid *voluntarium*, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est

(1) Seu *in parte rationali* (τῷ λογιστικῷ) ut videre est ibi; non ut *ratio* potentiam distinctam significat.

quòd aliquid simul et violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium (1). Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo : sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimò necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II. *Phys.* (text. 89). Oportet enim quòd illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas enim naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit (2).

Ad secundum dicendum, quòd voluntas secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quàm rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est *intellectualis* quam *rationalis* potestas.

Ad tertium dicendum, quòd sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III. *Ethic.* Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

(1) Etiam prout *voluntarium* accipitur pro spontaneo juxta intentum præsens ; voluntarium enim quod arbitrii libertatem importat, non coacto vel violento tantùm, sed et necessario adversatur; ut suo loco notatum est, et tam sæpè inculcat S. Thomas.

(2) *Si autem* (inquit) *illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.*

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius (1), IV. *De div. Nom.*, quòd « malum est præter voluntatem. » Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessariò consequitur ex movente. Ergo videtur quòd objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitûs sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur *voluntas*. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, quod « animalia moventur visis. » Ergo videtur quòd apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, quòd « voluntas est qua peccatur et rectè vivitur. » Et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

(Conclusio. — Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideòque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut intellectus naturaliter, et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est (art. 1). Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes proposi-

(1) Ut § 32, videre est, ubi παρα βούλησιν græcè quasi *præter deliberatam voluntatem;* quia nimirum *nemo intendens malum operatur ea quæ facit*, ut ibidem etiam præmittitur.

tiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis : sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quòd movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cùm autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quòd vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinatè movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas sit altior potentia quam intellectus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum autem et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animæ apparet : proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quàm intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus, quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus; dicitur enim I *ad Cor.*, XIII : « Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum. » Ergo voluntas est altior potentia quàm intellectus.

Sed contra est, quod Philosophus in X. *Ethic.*, ponit « altissimam potentiam animæ » esse intellectum.

(Conclusio. — Cùm objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quàm voluntas; hæc tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.)

Respondeo dicendum, quòd eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum; tale secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quàm objectum voluntatis. Nam objectum intellectus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, quæst. 10, art. 4; et quæst. 22, *De verit.*, art. 11.

est ipsa ratio boni appetibilis, bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quantò autem aliquid est simplicius et abstractius, tantò secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quàm objectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quòd secundum se, et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quòd objectum voluntatis in altiori re invenitur quàm objectum intellectûs. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color, quamvis color sit nobilior, et simplicior sono. Ut enim suprà dictum est (qu. 16, art. 1, et qu. 27, art. 4) actio intellectus consistit in hoc quòd ratio rei intellectæ est in intelligente, actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in VI. *Metaphys.* (text. 8), quod « bonum et malum (quæ sunt objecta voluntatis) sunt in rebus, verum et falsum (quæ sunt objecta intellectus) sunt in mente. » Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando verò res in qua est bonum, est infra animam, tunc, etiam in comparatione ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quàm cognitio (1); è contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quàm amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed *verum* dicitur magis absolutè, et ipsius *boni* rationem significat; unde et *bonum*

(1) Putà in statu viæ de quo præcisè nunc agitur, tum quia Deus immediatè in hoc statu amatur, sed non immediatè cognoscitur, tum quia imperfectè cognósci tantùm potest, sed plenè ac perfectè amari quodammodo; tum quia quæ habetur de illo cognitio non est necessariò cum amore connexa, sed frequenter ab illo separatur.

quoddam verum est. Sed rursus et ipsum *verum* est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et *verum*, finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quòd illud quòd est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo. *Bonum* enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveat intellectum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius, et prius moto; quia movens est agens, « agens » autem « est nobilius patiente, » ut Augustinus dicit. XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 16), et Philosophus in III. *De anima* (text. 19). Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut suprà dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehensum per intellectum, est *movens non motum*, appetitus autem *movens motum*. Ergo intellectus non movetur à voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas, volendo intelligere, oportebit quòd etiam illud *velle* præcedat aliud *intelligere*, e illud *intelligere* aliud *velle*, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 9, art. 1; et quæst. 14, art. 1 et 2; et quæst. 22, art. 11.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II. *De fide orth.*, cap. 26), quod « in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere. » In nobis autem est aliquid per voluntatem : percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

(Conclusio. — Intellectus movet voluntatem ut finis, voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effectivè.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quòd finis movet efficientem (1); et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia *bonum* intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit in lib. *De similitudinibus*. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim quod agit ad universalem considerationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum

(1) Hinc principatum supra efficientem obtinere dicitur lib. I, *De partibus animalium*, cap. 1, quia ratio est faciendi.

actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest. Uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis. Alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, et voluntas, secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est suprà quod intellectus est simpliciter altior, et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior, et prior voluntate; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continentur voluntas ipsa et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si verò consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quædam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur (velut quoddam speciale) et intellectus ipse, et ipsum *intelligere*, et objectum ejus, quod est *verum*, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc, voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se excludunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione, bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam *verum* intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam *bonum* desideratum.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus alio modo movet voluntatem quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII. *Ethic.* Et per hunc modum ostendit quòd non est procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Utrùm irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur à concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur, *Sap.*, VI : « Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum (2). » Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cùm irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus super *Matth.*, monet « ut odium vitiorum possideamus in irascibili. » Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in lib. *De spiritu et anima* dicitur (cap. 13), quod « has potentias, » scilicet « irascibilem, concupiscibilem et rationalem habet anima antequam corpori misceatur. » Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 6). Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod « irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum. » Et idem dicit Damascenus in lib. II., et Philosophus dicit in III.

(1) De his etiam supra, quæst. 59, art. 4; et III, *Sent.* dist. 17, art. 1, quæst. 3; et quæst. 25, *De verit.*, art. 3; et in lib. III, *De anima*, lect. 14.

(2) *Ad regnum* tantum græcè; sed per excellentiam intelligitur perpetuum.

De anima, quod « voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium et animus. »

(CONCLUSIO. — In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et sensibilis.)

Respondeo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas; quia, sicut suprà dictum est (qu. 79, art. 7), potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi in quantum est album, et non in quantum est coloratum, diversificaretur à potentia quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturæ; irascibilis autem respicit rationem boni secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor, concupiscentia, et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes, et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa voluntas potest dici *iras*

cibilis prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis. Et eodem modo potest dici *concupiscibilis*, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est, in voluntate secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in lib. *De spiritu et anima*, quod « irascibilis et concupiscibilis sunt animæ antequam uniatur corpori; » ut tamen intelligatur ordo naturæ et non temporis, licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo sit liberi arbitrii. 2° Quid sit liberum arbitrium : utrùm sit potentia, vel actus, vel habitus. 3° Si est potentia, utrùm sit appetitiva, vel cognitiva. 4° Si est appetitiva, utrùm sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS I.

Utrum homo sit liberi arbitrii.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad *Rom.*, IX : « Non est volentis, » scilicet velle,

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 13, art. 6; et quæst. 24, *De verit.*, art. 1 et 2; et quæst. 6, *De malo*, art. unico.

« neque currentis, » scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I. *Metaphys.* Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim *Prov.*, XXI : « Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud. » Et *Philippens.*, II : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicit Hier. X : « Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.* : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est à natura; ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui; » Glossa, id est « in libertate arbitrii » (vel potestate arbitrii).

(Conclusio. — Cùm homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia, et pœnæ (1). Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quædam agunt absque judicio; sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia; quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum

(1) Urget eamdem rationem fortiùs, qu. 6, *De malo* ubi supra, ut probet sententiam eorum qui liberum arbitrium homini negant, annumerandam esse inter extraneas Philosophiæ opiniones, quia subvertit omnia principia Philosophiæ moralis; *præterquam quòd* præmittit *hæreticam opinionem et contrariam fidei esse, quia tollit in actibus humanis rationem meriti et demeriti*, ut expressius annotandum recurret infra.

animalium. Sed homo agit judicio; quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quòd homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quòd rationalis est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 81, art. 3 et 4), appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cùm vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud apostoli non sic est intelligendum, quasi homo non velit et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium est causa sui motùs; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quòd sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum, quòd dicitur « non esse in homine via ejus, » quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quòd qualitas hominis est duplex: una *naturalis*, et alia *superveniens*. Naturalis autem qualitas

accipi potest, vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quòd homo est aliqualis qualitate naturali quæ attenditur secundùm intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet (qu. 82, art. 2). Ex parte verò corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate secundùm quod est talis completionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quòd non est alicujus corporis actus. Sic igitur « qualis unusquisque est (secundùm corpoream qualitatem) talis finis videtur ei; » quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (qu. 81, art. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis, et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositivè, vel à nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II.

Utrùm liberum arbitrium sit potentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quàm liberum judicium. Judiciumautem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis (2). Facultas autem nominat facilitatem potes-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 1 et 2; et quæst. 24, *De verit.*, art. 4.

(2) Prout à Magistro *Sent.*, lib. 2, dist. 24, lit. E, § 5, definitur.

tatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit, quod liberum arbitrium est « habitus animæ liber sui. » Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum; Augustinus enim dicit, quòd « homo malè utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum. » Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est, quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

(Conclusio. — Cùm liberum arbitrium sit, quo indifferenter se habent homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam, vel potentiam cum habitu, sed necessariò potentia quædam animæ naturalis est.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi, *liberum arbitrium* dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo liberè judicat. Principium autem actus in nobis est, et potentia, et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere, et per scientiam, et per intellectivam potentiam; oportet ergo quòd liberum arbitrium, vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifestè apparet ex duobus: primò quidem, quia si est habitus, oportet quòd sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini, quòd sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio, quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (qu. 82, art. 1) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quòd sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quòd sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quòd nullo modo sit habitus. Secundò hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones, vel ad actus benè, vel malè, ut dicitur in II. *Ethic.* Nam per

temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias; per intemperantiam autem malè. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel malè. Unde impossibile est quòd liberum arbitrium sit habitus; relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia quæ est ejus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quòd facultas nominat, quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam (1), qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam, quàm per habitum. Nam per potentiam homo se habet, ut potens operari, per habitum autem, ut aptus ad operandum benè, vel malè.

Ad tertium dicendum, quòd homo, peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpa, et à miseria; de qua infrà in tractatu moralium dicetur in secunda parte hujus operis.

(1) Sicut et Philosophus intellectum agentem, lib. III, *De anima*, text. 15, *quemdam habitum* vocat, licèt sit potentia; quamvis et non consensu ipso liberum arbitrium se accipere significat Bernardus, ut ex ibi adjunctis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 27), quòd « cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium. » Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi *liberum judicium*. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum; quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. » Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

(Conclusio. — Cùm proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.)

Respondeo dicendum, quòd proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere, et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quòd appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 3; et quæst. 24, *De verit.*, art. 4 et art. 6.

in VI. *Ethic.* sub dubio relinquit, utrum principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam; dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus*, vel *appetitus intellectivus*. Sed in III. *Eth.* in hoc magis declinat quod sit *appetitus intellectivus*, nominans electionem *desiderium consiliabile*. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem; hoc autem in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde, cum bonum, in quantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quòd electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentiæ appetitivæ comitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus, quòd « cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium. »

Ad secundum dicendum, quòd judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, et secundò per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « ex *consiliari* judicantes desideramus secundum consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quòd ista collatio, quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim quamvis non sit collativus, tamen in quantum à vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV.

Utrùm liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus in lib. II. (*De fide orth.*, cap. 22), quod aliud est θέλησις, aliud verò βούλησις. Θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum, quia βούλησις secundum ipsum est voluntas quæ est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur in III. *Ethic.*, quia « voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. » Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem, et hæc non videtur esse, nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. (*De fide orth.*, cap. 14), quòd « liberum arbitrium nihil aliud est quàm voluntas. »

(Conclusio. — Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantum potentia sunt.)

Respondeo dicendum, quòd potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut suprà dictum est (1). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quàm vis electiva, et hoc patet ex habitudine, et objectorum, et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur propriè principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur; *ratiocinari* autem propriè est devenire ex uno in cognitionem alterius; unde propriè de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, *velle* importat simplicem appetitum alicujus rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur; *eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde propriè est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quòd sicut se habet intellectus ad rationem,

(1) Tum quæst. 64, art. 2; tum quæst. 80, art. item 2.

ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem suprà (qu. 70, art. 8), quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod βούλησις distinguitur à θέλησις, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio et voluntas, id est, ipsum *velle*, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam *intelligere* et *ratiocinari*, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere *agens* et *possibile*.

QUÆSTIO LXXXIV.

De animæ cognitione respectu corporalium, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus et habitibus animæ, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus et habitibus intellectivæ partis agetur. Primò quidem de actibus. Secundò autem de habitibus. In consideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundò quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primò namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia quæ sunt infra ipsam. Secundò, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ

in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem verò corporalium tria consideranda occurrunt. Primò quidem, per quid ea cognoscit. Secundò, quomodò et quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum. 2° Utrùm intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. 3° Si per aliquas species, utrùm species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ. 4° Utrùm effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. 5° Utrùm anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis. 6° Utrùm cogitationem intelligibilem acquirat à sensu. 7° Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. 8° Utrùm judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus in II. *Solil.* (cap. 4), quod « corpora intellectu comprehendi non possunt, nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest. » Dicit etiam XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 25), quod « visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima; » hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nec per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est, quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia

sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

(Conclusio. — Anima per intellectum cognoscit corpora immateriali, universali et necessaria cognitione.)

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quòd primi Philosophi, qui de naturis rerum inquisierunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia priùs labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod « non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, » ut recitat Philosophus in IV. *Metaph.* (text. 22). His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium à materia et motu separatum, quod nominabat *species*, sive *ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium, et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias et diffinitiones, et quicquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primò quidem, quia cùm illæ species sint immateriales, et immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motus, et materiæ (quod est proprium scientiæ naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundò, quia derisibile videtur, ut cum rerum, quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cùm ab eis differant secundum *esse;* et sic illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus. Videtur autem ex hoc Plato deviare à veritate, quia cùm æstimaret omnium cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intel-

lectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam, modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectus hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; putà cùm in uno est albedo intentior, in alio remissior, et cum in uno albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter secundum modum suum. Nam « receptum est in recipiente per modum recipientis. » Dicendum est ergo, quòd anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit; non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit XXII. *De Civit. Dei* (cap. 29). Non est dicendum, quòd sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quòd Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quòd omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cùm transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines. Sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quòd quando

sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II.

Utrùm anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus X. *de Trin.* (cap. 5), quòd « anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ (2). » Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 37), quòd « anima quodammodo est omnia. » Cùm ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quàm in seipsis, ut Dionysius dicit (3). Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quàm in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *De Trin.* (cap. 3), quòd « mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. » Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

(Conclusio. — Solus Deus cùm sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia, anima autem nulla per essentiam cognoscit.)

(1) De his etiam, quæst. 10, *De verit.*, art. 4.

(2) Subjungit porrò : *Servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum indicet; et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia*, etc.

(3) Sic nempe de angelis quos et *mentes divinas* vocat, lib. *De cœlest. hierarch.*, cap. 12, § 2, quòd sicut *sacrosanctas inferiorum proprietates primi continent eminenter*,

Respondeo dicendum, quòd antiqui Philosophi posuerunt quòd anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quòd « simile simili cognoscitur. » Existimabant autem quòd forma cogniti sit in cognoscente, eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores verò naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse; et ideo, ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus, et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii; ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis, et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita cùm res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ *materialem* esse, non discernentes inter intellectum et sensum. Sed hæc opinio improbatur : primò quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut patet in IX. *Metaph.*; unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quòd omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum; putà ossis et carnis et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I. *De anima* (text. 5). Secundò, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; putà si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur

ita ultimi quoque superiorum proprietates, licèt inferiori gradu participant : sed hoc eadem proportione de anima dicendum.

ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem; cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt; per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quòd ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo, quæ non recipiunt formas nisi materialium nullo modo sunt cognoscitiva; sicut plantæ, ut dicitur in II. lib. *De anima* (text. 124). Quantò autem aliquid immaterialiùs habet formam rei cognitæ, tantò perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solùm à materia, sed etiam à materialibus conditionibus individuantibus, perfectiùs cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus *visus* est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (qu. 78, art. 3). Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet, quòd si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quòd essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia, sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quòd anima, vel aliquid animæ convertatur ut sit hæc vel illa imago, sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim quòd « servat aliquid, » scilicet non formatum tali imagine, « quòd liberè de specie talium imaginum judicet; » et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur hu-

jusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis (1).

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles non posuit animam esse actu compositum ex omnibus, sicut antiqui naturales, sed dixit « quodammodo animam esse omnia, » in quantum est in potentia ad omnia : per sensum quidem, ad sensibilia; per intellectum verò, ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet creatura habet *esse* finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS III.

Utrùm anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd imana intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius in *Homil. ascensionis* (vel hom. 29, in Evang. ut supra), quòd « homo habet commune cum angelis intelligere. » Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde lib. *De causis* dicitur quod « omnis intelligentia est plena formis. » Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quàm materia

(1) *Hoc est magis mens* (inquit) *vel intelligentia quæ servatur ut judicet : nam illas animæ partes quæ corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus; errat autem mens, cùm se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliquid hujusmodi existimet;* quia nimirum *cum se tale aliquid putat, corpus esse se putat,* ut addit paulò infrà.

(2) De his etiam, quæst. 10, *De verit.*, art. 6; et *Quodl.* VIII, art. 3; et *Opusc.* III, cap. 81.

prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multò magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere, nisi de eo quod scit. Sed aliquis, etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinatè interrogetur; ut narratur in Menone Platonis de quodam (1). Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem, quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 14), de intellectu loquens, quod est « sicut tabula, in qua nihil est scriptum. »

(Conclusio. — Anima cùm sit quandoque cognoscens in potentia tantùm, ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.)

Respondeo dicendum, quòd cùm forma sit principium actionis, oportet, ut eo modo se habeat aliquid ad formam quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet, quòd in potentia tantùm sursum fertur, esse leve solùm in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quòd homo est quandoque cognoscens in potentia tantùm, tàm secundum sensum, quàm secundum intellectum, et de tali potentia in actum reducitùr; ut sentiat quidem, per actionem sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quòd anima cognoscitiva sit in potentia tàm ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quàm ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit, quòd intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. Sed

(1) Puero nempe quem a Menone sibi oblatum interrogat Socrates, ab eoque responsa refert ordinata.

quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primò quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quòd hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quòd nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quòd « omne totum sit majus sua parte, » et alia hujusmodi. Præcipuè autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (qu. 76, art. 1). Inconveniens enim est, quod naturalis operatio rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundò manifestè apparet hujus positionis falsitas, ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quòd anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregòrium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (qu. 66, art. 2). Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quòd materia prima habet *esse* substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu; sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet

esse substantiale per speciem intelligibilem. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria; per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis; unde cùm verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, non hoc est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo an interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV.

Utrùm species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur, sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se, et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quòd actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ à materia separatæ; formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in po-

tentia existens postmodum actu intelligat, oportet quòd hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est; quia secundum hoc, sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum, ex hoc præcipuè, quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus (ut jam suprà).

(Conclusio.— Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt à formis separatis.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis, vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (art. 1) posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem* : et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari, et ab anima nostra, et à materia corporali. Ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; à materia verò corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam; per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes, et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1) scientias et diffinitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est, quòd earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis. A quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem, et sic de aliis, usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*, à quo, ut ipse dicit, effluunt

species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem. Et sic, in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere; Avicenna verò ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquàm desinit actu intelligere; sed indiget ut iteratò se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quòd anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potiùs e conversò. Maximè autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum *esse* suum à corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quòd indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere: quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *consopita* (secundùm Platonicos) quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus. Et sic, sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur secundùm Avicennam quòd sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, à qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quòd quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium

sensum; ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifestè falsum. Unde dicendum est quòd species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

Ad secundum dicendum, quòd res materiales secundùm *esse* quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles; unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est, per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est; non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed fortè sicut per causam remotam.

ARTICULUS V.

Utrùm anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscit, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit in I. cap. *Myst. theolog.* Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

(1) De his etiam infrà, qu. 88, art. 3 ad 1; et qu. 8, *De verit.*, art. 7 ad 6; et qu. 10, art. 1, tum in corp., tum ad 6, et art. 8, in corp.

2. Præterea, *Rom.*, I. dicitur, quòd « invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Sed inter *invisibilia Dei* numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. (qu. 46), quòd « ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. » Si ergo dicatur quòd anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XII. *Conf.* (cap. 21): « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

(Conclusio. — In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objectivè in præsenti statu, sed causaliter.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in II. *De doct. christ.* (c. 49) : « Qui Philosophi vocantur, si quæ fortè vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda sunt (1); habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata, et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens, debet evitare. » Et ideo Augustinus qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere à materia separatas, quas *ideas* vocabat; per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis

(1) Exemplum interjicit Ægyptiorum qui *non solùm habebant idola et onera gravia quæ populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa et ornamenta de auro et argento quæ ille populus exiens de Ægypto sibi potiùs tanquam ad meliorem usum clanculò vendicavit, non authoritate propriâ, sed ex præcepto Dei, etc.*

per participationem ideæ lapidis, fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ, cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide, quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes « per se vitam, aut per se sapientiam » esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI. cap. *De div. Nom.*, ideo Augustinus in lib. LXXXIII. qq. (qu. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quæritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant, et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia, in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in *Psalm.* dicitur : « Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? » cui questioni Psalmista respondet dicens : « signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Quasi dicat : « Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur. » Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus; sicut Platonici posuerunt quòd sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in IV. *De Trin.* (cap. 16) : « Nunquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sunt animalium genera, quæ semina

singulorum. Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt. » Quod autem Augustinus non sic intellexerit « omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, » quasi ipsæ rationes æternæ videantur; patet per hoc quod ipse dicit in lib. LXXXIII. qu., quod « rationalis anima, non omnis et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, » scilicet rationum æternarum, *esse idonea;* sicut sunt animæ beatorum.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm intellectiva cognitio accipiatur à rebus sensibilibus.

Ad sextam sic proceditur (1). Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *qu.* (qu. 9), quòd « non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus; » et hoc probat dupliciter. Uno modo per hoc, quòd « omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur; quod autem non tamen, percipi non potest. » Alio modo per hoc quod « omnia quæ per corpus sentimus, etiam cùm non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, an imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. » Et sic concludit, quòd « non est expectanda veritas à sensibus. » Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* (cap. 16): « Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. » Unde concludit quod « imaginem corporis, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. » Non ergo intellectualis cognitio à sensibus derivatur.

(1) De his etiam qu. 10, *De verit.*, art. 6; et *Opusc.*, III, cap. 81 et 82.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam, quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed contra est, quod Philosophus probat I. *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod « principium nostræ cognitionis est à sensu. »

(Conclusio. — Intellectiva cognitio fit à sensibili, non sicut à perfecta et totali causa; sed potiùs sicut à materia causæ.)

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod « nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus contingamur, veniunt atque intrant imagines in animas nostras; » ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum* (Ep. 56). Et Aristoteles etiam dicit in lib. *De somn. et vig.* (lib. 3, cap. 2), quòd Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit; quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu, ut Aristoteles dicit in lib. *De anima* (lib. 2, text. 50 et 51); et ideo, quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus; quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato verò è contrario posuit intellectum differre à sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari à corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4 et 5). Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus *Super Gen. ad lit.* (cap. 24) ubi dicit, quòd « corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Sic igitur, secundum Platonis opinionem, neque

intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter à sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem (ubi suprà text. 151) media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre à sensu; sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quòd sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens, quòd sensibilia quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum; non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I. *De Generatione*. Intellectum verò posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum; sed requiritur aliquid nobilius; quia « agens est honorabilius patiente, » ut ipse dicit. Non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus (qu. 79, art. 3 et 4) quod facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum, intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici, quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd per verba illa Augustini datur intelligi quòd veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas à similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quòd corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam; sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum; quia scilicet « agens est honorabilius patiente. » Et procul dubio oporteret secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere, non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quòd actio virtutis maginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu, ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici, quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia « phantasia est motus factus secundum sensum, » ut dicitur in lib. *De anima;* tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quòd sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS VII.

Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1 et 2 tract.; et III. part., qu. 11, art. 2.

esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio à sensu quàm intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum. Intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima* (1), quod « nihil sine phantasmate intelligit anima. »

(Conclusio. — Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primò quidem, quia cùm intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quòd ad hoc quòd intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethar-

(1) Tum text. 30 expressè sub his verbis; tum text. 39 æquivalenter sub aliis : nempe quòd *cum qui speculatur, simul etiam necesse est phantasma quoddam speculari, veluti sensibile aliquid in quo intelligibile objectum inspiciat.* Et mox quòd *primæ intellectiones phantasmata equidem non sunt, sed non sine phantasmatibus, etc., etc.*

gicis, impeditur homo ab intelligendo in actu, etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundò, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter à corpore separatus, per hujusmodi intelligibile, materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quòd in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest completè et verè, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quòd species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (qu. 79, art. 6 et 7). Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quorum sunt species, quæ sunt natura in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ipsum phantasmata est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio

aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius (1) dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cùm de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII.

Utrùm judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogisare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. *De somn. et vig.*, contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens syllogisat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est, quod « in dormiendo, ea, quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, » ut Augustinus in XII. *Super Gen. ad lit.* dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

(1) Colligitur ex lib. *De divin. Nomin.*, cap. 1, § 5, et cap. 2, § 4, et cap. 7, § 3; ut ex lib. *De mystica Theolog.*, cap. 2, ubi remotio intelligitur ablatio seu negatio ejus quod non convenit Deo.

(2) De his etiam in 2, 2, qu. 154, art. 5; et qu. 172, art. 1; et qu. 12, *De verit.* art. 3, et in lib. III *De anima*, lect. 7.

(CONCLUSIO. — Cùm omnia, quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscantur à nobis per comparationem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 7) proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent cognoscantur, et præcipuè si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus in III. *De cœlo* (text. 61), quòd « sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper propriè secundum sensum. » Faber enim non quærit cognitionem cultelli, nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum. Et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quòd non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret. Et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur judicium intellectus ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum, quòd sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. *De somno et vigil.* (ubi supra). Et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipuè accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si verò motus vaporum aliquantulum fuerit remissior,

apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis, et habentibus fortem imaginationem (1). Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo judicat inter in dormiendo ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudican res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas sim discernat à rebus; tamen semper in aliquibus deci igitur per modum quo sensus solvitur et imaginati miendo, liberatur judicium intellectus, non tamen Unde illi qui dormiendo syllogisant, cum excitantur cognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus. 2° Utrum species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, ut *quod intelligitur*, vel sicut *id quo intelligitur*. 3° Utrum intellectus noster naturaliter intelligat priùs magis universale. 4° Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. 5° Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 6° Utrum intellectus possit errare.

(1) Hæc porrò quæ ad variam somniorum conditionem spectant, non ex lib. *De somno et vigiliâ* superius notato, sed ex lib. *De insomniis* colliguntur, qui subjungitur præcedenti, ut et ex lib. *De divinatione per somnium*, qui post utrumque subnectitur; et fortè olim sub eadem inscriptione cum cæteris duobus notabatur.

7° Utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quàm alius. 8° Utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

ARTICULUS I.

'rùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

'imum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster 'igat res corporeas et materiales per abstractionem à ıtibus. Quicunque enim intellectus intelligit rem aliter , est falsus. Formæ autem rerum materialium non ɜtractæ à particularibus, quorum similitudines sunt nata. Si ergo intelligamus res materiales per abstrac- specierum à phantasmatibus, erit falsitas in intellectu

2. Præterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in diffinitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari, quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

3. Præterea, in III. *De anima* dicitur, quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatibus; sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in III. *De anima*, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 2 ad 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75; et qu. 18, *De verit.*, art. 5.

apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis, et habentibus fortem imaginationem (1). Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo judicat interd in dormiendo ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudican res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte r sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas simi discernat à rebus; tamen semper in aliquibus deci igitur per modum quo sensus solvitur et imaginati miendo, liberatur judicium intellectus, non tamen Unde illi qui dormiendo syllogisant, cum excitantur cognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus. 2° Utrum species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, ut *quod intelligitur*, vel sicut *id quo intelligitur*. 3° Utrum intellectus noster naturaliter intelligat priùs magis universale. 4° Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. 5° Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 6° Utrum intellectus possit errare.

(1) Hæc porrò quæ ad variam somniorum conditionem spectant, non ex lib. *De somno et vigilia* superius notato, sed ex lib. *De insomniis* colliguntur, qui subjungitur præcedenti, ut et ex lib. *De divinatione per somnium*, qui post utrumque subnectitur; et fortè olim sub eadem inscriptione cum cæteris duobus notabatur.

7° Utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quàm alius. 8° Utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

ARTICULUS I.

'ùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

'num sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster ;at res corporeas et materiales per abstractionem à ibus. Quicunque enim intellectus intelligit rem aliter est falsus. Formæ autem rerum materialium non ractæ à particularibus, quorum similitudines sunt ata. Si ergo intelligamus res materiales per abstrac- pecierum à phantasmatibus, erit falsitas in intellectu

2. Præterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in diffinitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari, quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

3. Præterea, in III. *De anima* dicitur, quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatibus; sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in III. *De anima*, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 2 ad 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75; et qu. 18, *De verit.*, art. 5.

se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid à coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus in III. *De anima* dicit quòd « intellectus intelligit species in phantasmatibus. » Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quòd « sicut res sunt separabiles à materia, sic circa intellectum sunt. » Ergo oportet quòd materialia intelligantur in quantum à materia abstrahuntur, et à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

(Conclusio. — Cùm intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animæ, quæ est forma corporis potentia, necesse est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo à phantasmatibus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 80, art. 2, et qu. 84, art. 7), objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ido omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantùm. Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus. Et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen in materialibus ea intuentur, sed vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex suprà dictis patet (qu. 76, art. 1). Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere verò id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam à materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quòd intellectus noster intelligit materialia,

abstrahendo à phantasmatibus; et per materialia sic considerata, in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut è contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato verò attendens solùm immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quòd est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectûs ideas separatas, et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cùm intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cùm intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahère igitur per intellectum ea quæ secundùm rem non sunt abstracta, secundùm primum modum abstrahendi, non est absque falsitate; sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundùm rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifestè apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si verò consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quòd ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, putà lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cùm ergo dicitur quòd « intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quàm sit, » verum est si *ly aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *ly aliter* accipiatur ex

parte intelligentis. Est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectùs, non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quòd quidam putaverunt quòd species rei naturalis sit forma solùm, et quòd materia non sit pars speciei. Sed secundùm hoc in diffinitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quòd materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materia sensibili individuali, non autem à materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in VII. *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materia sensibili, non solùm individuali, sed etiam communi; non tamen à materia intelligibili communi, sed solùm individuali. Materia enim sensibilis (1) dicitur materia corporalis, secundùm quòd subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia secundùm quòd subjacet quantitati. Manifestum est autem quòd quantitas priùs inest substantiæ, quàm qualitates sensibiles. Unde quantitates (ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum), pos-

(1) Ideo *sensibilis* quia per se sub sensum cadit, ut in exemplis mox adjunctis manifestum est; nempe calidi et frigidi, mollis et duri, quæ per tactum percipiuntur, et in aliis ad quemlibet alium sensum pertinentibus æquè notari potest. E contrario verò materia *intelligibilis* dicitur, non quòd non sit etiam corporalis cùm sit conjuncta quantitati, sed quia sensum non afficit, nec nisi per accidens et ratione qualitatum sensibilis est. Unde propriè intellectu potiùs percipitur, vel habet modum quemdam earum rerum quæ intellectu percipi possunt.

sunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi à materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ, quod esset eas abstrahi à materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi à materia intelligibili individuali. Quædam verò sunt quæ possunt abstrahi etiam à materia intelligibili communi, sicut *ens*, *unum*, *potentia* et *actus*, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum posuit abstracta esse secundùm rem.

Ad tertium dicendum, quòd colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata cùm sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectûs agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectûs agentis supra phantasmata : quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solùm quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis à phantasmatibus; non quòd aliqua eadem numero forma quæ priùs fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et tranfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quòd phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectûs agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectûs agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectûs agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus; secundùm

quarum (1) similitudines intellectûs possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quòd intellectus noster et abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali, et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 6).

ARTICULUS II.

Utrùm species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut *id quod intelligitur*. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quæ est extra animam; quia cùm res quæ est extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quòd intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit in I. Περὶ Ἑρμ. (3), quòd

(1) Supple *specificarum naturarum*, non *individualium conditionum*, quarum utique similitudinibus ut sic non informatur intellectus; qui nec eas cognoscit nisi reflexè tantùm et indirectè.

(2) De his etiam IV, *Contra Gent.*, cap. 11; et qu. 2, de verit., art. 6; et qu. 7, de potent., art. 5; et qu. 8, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 85.

(3) Ex græco περὶ ἑρμενειᾶς, hoc est de interpretatione, ubi statim ab initio præmittitur veluti fundamentum totius libri. quòd *ea quæ sunt in voce, sunt earum quæ insunt in anima notæ* (παθημάτων σύμβολα), id est affectionum, conceptio-

« voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum. » Sed voces significant res intellectas; id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra : species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est *quod intelligitur*, sed *id quo intellectus intelligit*.

(Conclusio. — Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut *id quo intelligit intellectus*, non autem ut *id quod intelligitur*, nisi secundariò ; res enim cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primò intelligitur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd vires cognoscitivæ, quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones : putà quòd sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundùm hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam ; et secundùm hoc species hujusmodi est *ipsum quod intelligitur*. Sed hæc opinio manifestè apparet falsa ex duobus. Primò quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solùm species quæ sunt in anima, sequeretur quòd scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima : sicut secundùm Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur esse verum; et sic quòd contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solùm judicat; sic autem videtur aliquid secundùm quòd potentia cognoscitiva afficitur; semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundùm quod est, et ita omne judicium erit verum. Putà, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cùm aliquis habens sanum gustum, judicat mel esse

num, intentionum, etc. Hinc illud quoque Ciceronis in *Oratore*, mutationes vocum totidem esse quot animorum, etc.

dulce, verè judicabit. Et similiter, si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, verè judicabit. Uterque enim judicabit secundùm quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quòd omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quòd species intelligibilis se habet ad intellectum, ut *quo intelligit intellectus.* Quod sic patet. Cùm enim sit duplex actio, sicut dicitur IX. *Metaph.*, una quæ manet in agente, ut videre et intelligere, et altera quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundùm aliquam formam. Et sicut forma secundùm quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis, ut calor calefaciens est similitudo calefacti: similiter forma secundùm quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundùm quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundùm quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundùm eamdem reflexionem intelligit et suum *intelligere* et speciem qua intelligit; et sic species intellecta, secundariò est *id quod intelligitur;* sed *id quod intelligitur* primò, est res cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant « simile simili cognosci. » Ponebant enim quòd anima per terram, quæ in ipsa erat, cognosceret terram, quæ extra ipsam erat, et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ, loco terræ, secundùm doctrinam Aristotelis qui dicit, quòd « lapis non est in anima, sed species lapidis, » sequetur quòd anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quòd intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectùs; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensùs in actu. Unde non sequitur quòd species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur *intellectum in actu,* duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cùm dicitur *universale abs-*

tractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quòd color qui videtur non est nisi in pomo; sed quòd sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quòd humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus (quod est ipsam abstrahi), ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundùm quòd percipitur ab intellectu in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quòd in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundùm solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus per hoc quòd immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundùm quòd vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio contingit in intellectu. Nam primò quidem consideratur passio intellectûs possibilis, secundùm quòd informatur specie intelligibili; qua informatus, format secundò vel diffinitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est diffinitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectûs. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus (1).

(1) Cùm igitur III. part., qu. 11, art. 2 ad 1, dicit potentiæ intellectivæ finem esse cognoscere species intelligibiles, vel intelligit *ut quo* vel speciem accipit pro re ipsa repræsentata per speciem.

ARTICULUS III.

Utrùm magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundùm naturam, sunt posteriora et minùs nota secundùm nos. Sed universalia sunt priora secundùm naturam, quia « prius est à quo non convertitur essendi consequentia. » Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectûs.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos, quàm simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriùs nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit in I. *Physic.*, quòd « diffinitum priùs cadit in cognitione nostra quàm partes diffinitionis. » Sed universaliora sunt partes diffinitionis minùs universalium, sicut animal est pars diffinitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

Sed contra est, quod dicitur in I. *Physic.*, quòd « ex universalibus in singularia oportet devenire. »

(Conclusio. — Magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.)

Respondeo dicendum, quòd in cognitione nostri intellectûs duo oportet considerare. Primò quidem, quòd cognitio intellectiva aliquo modo à sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quòd cognitio singularium, quoad nos, prior sit quàm universalium cognitio. Secundò oportet considerare quòd intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, priùs pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distinctè et determi-

natè res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta (1), per quam sciuntur res indistinctè sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundùm quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, I. *Physic.*, quòd « sunt primò nobis manifesta et certa confusa magis; posteriùs autem cognoscimus, distinguendo, principia et elementa. » Manifestum est autem quòd cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quàm etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quòd partes distinctè cognoscuntur. Cognoscere autem distinctè id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minùs communi. Sicut cognoscere animal indistinctè, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distinctè, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quàm cognoscere hominem. Et eàdem ratio est si comparemus quodcunque magis universale ad minùs universale. Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundùm sensum dijudicamus magis commune, quàm minùs commune, et secundùm locum et secundùm tempus. Secundùm locum quidem, sicut cùm aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur esse corpus, quàm deprehendatur esse animal; et priùs deprehenditur esse animal, quàm deprehendatur esse homo; et priùs homo, quàm Socrates vel Plato. Secundùm tempus autem, quia puer à principio priùs distinguit hominem à non

(1) Largè accipiendo nomen scientiæ prout quamlibet notitiam intellectivam significat; quo sensu eam accipi posse notat S. Thomas III. part., qu. 9, art. 1, ubi de scientia Christi agit. Nam alioqui scientia propriè dicta cùm per demonstrationem acquiratur quæ rem per causas primas immediatasque investigat, non potest eam indistinctè sive sub quadam confusione cognoscere.

homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine. Et ideo pueri à principio appellant omnes viros *patres*, posteriùs autem determinant unumquemque, ut dicitur in I. *Physic.* Et hujus ratio manifesta est : quia qui scit aliquid distinctè, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum, quòd cognitio singularium est prior quoad nos, quàm cognitio universalium; sicut cognitio sensitiva quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundùm sensum quàm secundùm intellectum, cognitio magis communis est prior quàm cognitio minùs communis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *universale* dupliciter potest considerari. Uno modo secundùm quòd natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cùm intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectùs, oportet quòd secundùm hunc modum *universale* sit posterius : unde in I. *De anima* (text. 8), dicitur quòd « animal universale, aut nihil est, aut posterius est. » Sed secundùm Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundùm hanc considerationem *universale* esset prius; quia particularia secundùm eum non sunt, nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari, quantum ad ipsam naturam scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quòd duplex est ordo naturæ. Unus secundùm viam generationis et temporis, secundùm quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundùm naturam. Quod apparet manifestè in generatione hominis et animalis : nam priùs generatur animal quàm homo, ut dicitur in lib. *De generatione animalium*. Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundùm naturam quàm potentia, et perfectum prius quàm imperfectum. Et per hunc modum minùs commune est prius secundùm naturam, quàm magis commune, homo quàm animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quòd universale magis commune comparatur ad minùs commune, ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundùm quòd in magis universali non solùm continetur in potentia minùs universale, sed etiam alia : ut sub animali non solùm homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundùm quòd minùs commune continet in sui ratione non solùm magis commune, sed etiam alia : ut homo non solùm animali, sed etiam rationale. Sic igitur animal, consideratum in se, prius est in nostra cognitione quàm homo; sed homo est prius in nostra cognitione quàm quòd animal sit pars rationis ejus (1).

Ad tertium dicendum, quòd pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolutè, secundùm quod in se est; et sic nihil prohibet priùs cognoscere partes, quàm totum, ut lapides quàm domum. Alio modo, secundùm quòd sunt partes hujus totius; et sic necesse est quòd priùs cognoscamus totum quàm partes; priùs enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quàm distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quòd diffinientia absolutè considerata, sunt priùs nota quàm diffinitum; alioquin non notificaretur diffinitum per ea; sed secundùm quòd sunt diffinitionis, sic sunt posteriùs nota. Priùs enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quòd *universale* secundùm quòd accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quòd omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cùm quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundùm sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII. *Metaphys.* Si autem consideremus ipsam naturam

(1) Id est definitionis ejus vel essentiæ; quæ propterea dici *ratio* solet, quia est id quod præcipuè ac propriè in re quaelibet concipitur; prout *ratio* idem quod intentio vel conceptio significat.

generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam *singulare* est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii : quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re; ratio verò speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis à sensitivo, ratio verò hominis ab intellectivo. Et inde est, quòd ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia verò est propter formam. Non autem oportet quòd cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cùm quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è converso.

ARTICULUS IV.

Utrùm possimus multa simul intelligere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd possumus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed *prius* et *posterius* ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundùm *prius* et *posterius*, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundùm diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. *De anima*, et eadem ratio est de quacunque alia comparatione.

(1) De his etiam suprà, qu. 12, art. 1; et qu. 58, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, qu. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 55; et qu. 8, de verit., art. 14; et *Quodlib.* VII, art. 2.

Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *Topic.*, quòd « intelligere est unum solùm, scire verò multa. »

(CONCLUSIO. — Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus potest quidem simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum. Dico autem *per modum unius vel multorum*, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcunque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest. Et inde est quòd Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcunque verò intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quòd idem corpus secundùm idem (1) simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licèt res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quòd idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est supra tempus quod est numerus motùs corporalium rerum; sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundùm quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cùm dicit, *Super Gen. ad lit.*, quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus (2). »

(1) Seu secundùm eamdem partem indivisam, quia contradictio inde sequeretur; putà ut esset simul album et nigrum, vel etiam quadratum et rotundum.

(2) Ut ex cap. 20 et sequentibus colligitur : *Per tempus* (inquit cap. 20) *movet conditum spiritum ipse conditor*

Ad secundum dicendum, quòd non solùm oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcunque formæ ejusdem generis, licèt non sint oppositæ; sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum, quòd partes possunt intelligi dupliciter : uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius ; et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundùm quòd quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quòd quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est quòd cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad tres.

spiritus, etc. Cap. autem 22 : *Si intelligere difficile est* (inquit), *utrumque credatur, et quòd creatura spiritualis non per locum motu moveat corpus per locum, et quòd Deus non per tempus motus moveat creaturam spiritalem per tempus, etc.* Et similia, cap. 25, rursus urget.

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 4 et 5; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 2, qu. 1.

Sed compositio et divisio nihil est in rebus; nihil enim invenitur in rebus, nisi res quæ significatur per prædicatum et subjectum, quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est verè id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra : voces significant conceptiones intellectûs, ut dicit Philosophus in I. Περὶ Ἑρμ. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

(Conclusio. — Cùm intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo, dividendo et ratiocinando.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cùm enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, et similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successivè acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primò apprehendit aliquid de ipsa, putà quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectûs, et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundùm hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere; et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfectè totam rei cognitionem habet : unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quicquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, divisionem et ratiocinationem, non componendo, et dividendo et ratiocinando, sed per intellectùm simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd compositio et divisio intellectûs per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde

sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus abstrahit à phantasmatibus, et tamen non intelligit actus nisi convertendo se ad phantasmata, sicut suprà dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus (ut patet lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. 1).

Ad tertium dicendum, quòd similitudo rei recipitur in intellectu secundùm modum intellectûs, et non secundùm modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectûs respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectûs enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectûs, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur à materia communi; differentia verò completiva speciei à forma; particulare verò à materia individuali. Secunda verò compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectûs secundùm quam prædicatur accidens de subjecto, ut cùm dicitur: « Homo est albus. » Tamen differt compositio intellectûs à compositione rei: nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectûs est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quòd « homo est albedo; » sed dicit quòd « homo est albus, » id est, *habens albedinem*. Idem autem est subjectum, quòd est homo et quòd est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ: nam *animal* significat id quod habet naturam sensitivam; *rationale* verò quod habet naturam intellectivam; *homo* verò quod habet utrumque; *Socrates* verò quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundùm hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI.

Utrùm intellectus possit esse falsus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus in VI. *Metaphys.* (qu. 79, art. 1), quòd « verum et falsum sunt in mente. » Mens autem et intellectus idem sunt, ut suprà dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est : « errant enim qui operantur malum, » ut dicitur *Proverb.*, XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 39), quòd « omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. » Et Philosophus dicit in lib. *De anima*, quòd « intellectus semper est verus. »

(Conclusio. — Cùm quidditas rei sit proprium objectum intellectûs, nunquam contingit circa ipsam falli, nisi per accidens, prout ipsi compositio, vel divisio seu discursus admiscetur, quibus fallitur quandoque.)

Respondeo dicendum, quòd Philosophus in III. *De anima*, comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi fortè per accidens, ex impedimento circa organum contingente; sicut cùm gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quòd lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia verò communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura, ut cùm judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terrâ. Et multò magis decipitur

(1) De his etiam suprà, quæst. 17, art. 3; et II, *Sentent.*, dist. 39, quæst. 3, art. 1; et quæst. 1, de verit., art. 12; et lib. VI *Metaphys.*, lect. 4, col. 2; ut et lib. III *De anima*, lect. 11, in fine.

circa sensibilia per accidens, ut cùm judicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundùm quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent: unde manente potentia non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectûs est quidditas rei; unde circa quidditatem rei per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli; dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus accìdit infallibilitas veritatis secundùm certitudinem scientiæ circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis, non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo, sed ex parte compositionis intervenientis circa diffinitionem; dum vel diffinitio unius rei est falsa de alia, sicut diffinitio circuli de triangulo; vel dum aliqua diffinitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut diffinitio alicujus rei, *animal rationale alatum* (1). Unde in rebus simplicibus in quarum diffinitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX. *Metaphys.*

Ad primum ergo dicendum, quòd falsitas dicitur esse in mente, secundùm compositionem ac divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta considèratione quidditatis rei et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

(1) Aut etiam in animalis definitione insensibile ponatur, sicut lib. III *De anima* super hunc textum pro exemplo usurpat. Sequens autem appendix quæ habetur in fine libri IX *Metaphys.*: significat nos eatenus in spiritualium cognitione deficere quòd nullo modo ea cognoscimus.

ARTICULUS VII.

Utrùm unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd unam et eamdem rem unus alio meliùs intelligere non possit. Dicitur enim in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 32) : « Quisquis ullam rem aliter quàm est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quòd quælibet res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere. »

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem cùm sit æqualitas quædam intellectùs et rei (2), non recipit *magis* et *minus;* non enim propriè dicitur aliquid magis et minùs æquale. Ergo neque magis et minùs aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quòd non sint unius speciei.

Sed contra est, quòd per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundiùs intelligentes. Sicut profundiùs intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quàm qui potest reducere solùm in causas proximas.

(Conclusio. — Eamdem rem aliam alio meliùs intelligere contingit, non objectivè quidem, sed ex parte potentiæ intelligentis, quæ dispositionem animæ sequitur.)

Respondeo dicendum, quòd « aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quàm alium, » potest intelligi dupliciter.

(1) De his etiam suprà, qu. 12, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 4 ad 1; et qu. 2, de verit., art. 2 ad 11.

(2) Per se quidem divini à quo veritas ipsa rei secundùm suum *esse* dependet; sed humani vel angelici per accidens, à quo veritas non dependet, sed cognoscitur tantùm; ut ex professo dictum et explicatum suprà, qu. 16, art. 1.

Uno modo sic, quòd *ly* (*magis*) determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ. Et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quàm alius; quia si intelligeret eam aliter quàm sit, vel meliùs vel pejus, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eamdem rem meliùs intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut meliùs videt visione corporali rem aliquam, qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. „Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectûs qui est perfectior. Manifestum est enim, quòd quantò corpus est meliùs dispositum, tantò meliorem sortitur animam. Quod manifestè apparet in his quæ sunt secundùm speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundùm materiæ capacitatem. Unde etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II. *De anima*, quòd « molles carne bene aptos mente videmus. » Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa et memorativa est meliùs disposita, sunt meliùs dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. Et similiter ad secundum. Veritas enim intellectûs in hoc consistit quòd intelligatur res esse sicuti est.

Ad secundum dicendum, quòd differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundùm materiam diversificatæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile. Dicit enim Philosophus in I. *Physic.* (text. 5), quòd « intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. » Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quàm divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in diffinitione alicujus, per prius cognoscitur à nobis; quia « diffinitio est ex prioribus et notioribus, » ut dicitur in VI. *Topic.* Sed indivisibile ponitur in diffinitione divisibilis, sicut punctum in diffinitione lineæ; linea enim, ut Euclides dicit, est « longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta. » Et unitas ponitur in diffinitione numeri; quia « numerus est multitudo mensurata per unum, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 21). Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quàm divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quàm divisibile; quia « intellectus est simplex, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 12). Ergo intellectus noster priùs cognoscit indivisibile.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima* (text. 25), quòd « indivisibile monstratur sicut privatio. » Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

(Conclusio. — Indivisibile actu tam secundùm continuitatem quàm secundùm rationem, est priùs notum quàm opposita divisio; sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentia, est posteriùs notum.)

Respondeo dicendum, quòd objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quidditas rei materialis, quam à phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet (qu. 84,

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3 ad 2; et in lib. III *De anima*, lect. 11.

art. 7). Et quia id quod est primò et per se cognitum à virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem. Dicitur autem *indivisibile* tripliciter, ut dicitur in III. *De anima*. Uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licèt sit divisibile in potentia. Et hujusmodi indivisibile prius est intellectum à nobis quàm ejus divisio, quæ est in partes, quia cognitio confusa est prior quàm distincta, ut dictum est (art. 3 ad 3). Alio modo dicitur *indivisibile* secundùm speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est priùs intellectum, quàm divisio ejus in partes rationis, ut suprà dictum est (art. 3 ad 3); et iterum, priùs quàm intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectùs secundùm se intelligit, sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur *indivisibile* quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur. Et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privativè diffinitur : « Punctum est cujus pars non est. » Et similiter ratio *unius* est quòd sit indivisibile, ut dicitur in X. *Metaphys*. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primò et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quòd indivisibile hujusmodi esset primò intellectum, quia secundùm Platonicos priora priùs participantur à rebus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, « tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere. »

Ad secundum dicendum, quòd punctum non ponitur in diffinitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim,

quòd in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi potentiâ. Sed Euclides diffinit lineam finitam rectam; et ideo posuit punctum in diffinitione lineæ, sicut terminum in diffinitione terminati. Unitas verò est mensura numeri; et ideo ponitur in diffinitione numeri mensurati. Non autem ponitur in diffinitione divisibilis; sed magis è conversò.

Ad tertium dicendum, quòd similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo, non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam, est aliquid prius cognitum; sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognoscet auditum quam colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cognoscat singularia. 2° Utrùm cognoscat infinita. 3° Utrùm cognoscat contingentia. 4° Utrùm cognoscat futura.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus noster cognoscat singularia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo;* ejus enim

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 3; et qu. 5, de verit., art. 6; et qu. 10, art. 5; et qu. de anima, art. 20; et *Quodlib.* XII, art. 12; et *Opusc.*, XXIV, cap. 1 et 2; et in lib. III *De anima*, lect. 8, col. 2 et 3.

est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare, quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in I. *Physic.*, quòd « universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum. »

(Conclusio. — Cùm non contingat intelligere nisi secundum abstractionem à materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directè; sed tantum indirectè, secundum quamdam reflexionem.)

Respondeo dicendum, quòd singulare in rebus materialibus intellectus noster directe, et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularium in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem noster, sicut suprà dictum est (qu. 85, art. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia; quod autem à materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directè non est cognoscitivus nisi universalium; indirectè autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia sicut suprà dictum est (qu. 84, art. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III. *De anima.* Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directè intelligit; indirectè autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem *Socrates est homo.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII. *Ethic.* Ex universali autem propositione directè non

potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in III. *De anima* (text. 58).

Ad tertium dicendum, quòd singulare non repugnat intelligenti, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligenti.

Ad quartum dicendum, quòd virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concretè (quòd est cognoscere singulare directè) hoc cognoscit, intellectus immaterialiter et abstractè, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster possit cognoscere infinita.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 1). Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus cùm non sit virtus materiæ corpo-

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 3 ad 2; et *Opusc.*, IX, qu. 81.

ralis, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 4 ad 1), videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest esse super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est, quod dicitur in I. *Physic.*, quòd « infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum. »

(Conclusio. — Intellectus humanus, nec actu, nec habitu, potest intelligere infinita, sed in potentia tantum.)

Respondeo dicendum, quòd cùm potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III. *Physic.* Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem, vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non; quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere, nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi, nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus diffinitione patet in III. *Physic.* Est enim infinitum « cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extrà accipere. » Et sic, infinitum cognosci non posset actu nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione; intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II. *Ethic.* Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 2, art. 2), Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus, aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine

forma ignota; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum; infinitum autem formale (quòd est Deus) est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem à phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum, quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere, nec actu, nec habitu, nisi fortè in genere, et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia, et confusè.

Ad tertium dicendum, quòd si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quòd successivè subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successivè, quià non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quòd sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum à materia individuali; et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III.

Utrùm intellectus sit cognoscitivus contingentium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI. *Ethic.*,

(1) De his etiam *Ethic.*, VI, lect. 1; et qu. 15, de verit., art. 2 ad 3.

« intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum. »

2. Præterea, sicut dicitur in IV. *Physic.* : « Ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur. » Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cùm igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus : sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

(Conclusio. — Contingentia, ut contingentia sunt, à sensu directè, ab intellectu indirectè cognoscuntur; ut verò contingentia necessitatis et universalitatis conditionem induunt, directè ab intellectu apprehenduntur.)

Respondeo dicendum, quòd contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod contingentia sunt. Alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat : sicut hoc ipsum quod est *Socratem currere*, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens, ex parte materiæ, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ, quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium, ratio autem *universalis* accipitur secundum abstractionem formæ à materia particulari. Dictum autem est suprà (art. 1) quòd per se, et directè intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirectè quodammodo est intellectus, ut suprà dictum est. Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directè quidem à sensu, indirectè autem ab intellectu : rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde, si attendantur rationes

universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm intellectus noster cognoscat futura.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles quæ abstrahunt ab *hic* et *nunc*, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quàm cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura: sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram (2). Ergo multò magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contrà est, quod dicitur *Eccli.*, VIII : « Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio. »

(Conclusio. — Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundum reflexionem, cùm

(1) De bis etiam suprà, qu. 14, art. 13, et qu. 57, art. 3; et 2, 2, qu. 95, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 67, et qu. 8, de verit., art. 12; et qu. 16, de malo, art. 7; et *Opusc.*, III, cap. 135 et 136.

(2) Juxta Virgilianum illud lib. I *Georgic.* : *Tum plenâ cornix pluviam vocat improba voce.* Indicat et Plinius lib. XVIII *Naturalis historiæ*, cap. 35, prope finem; ubi varia quoque animalia quæ similiter vel pluviam, vel tempestatem, vel alios eventus præsagiant, recenset.

sint singularia ; prout verò rationes futurorum sunt universales, ea directè intellectus ut universalia cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut suprà dictum est (art. 1). Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles; et de iis potest esse scientia. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quòd futura dupliciter cognosci possunt. Uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui sunt præsentia, etiam dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 13), cùm de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint, ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam, vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt, vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XII. *Confess.* (1) : « Anima habet quamdam vim sortis, ut ex sui

(1) Ut ex lib. XII priùs et impressa omnia et gothica et manuscripta ipsa prænotabant in textu, nec ad marginem indicem ullum adjungebant; ut nec omnino ibi quidquam occurrit huc pertinens. An fortè XII confusè scriptum pro VII? Sic enim solùm lib. VII, cap. 6, æquivalenter saltem, ut à Vindiciano, acuto sene, ac Nebridio, mirabilis animæ adolescente, inculcatum usurpat, *conjecturas hominum sæpe habere vim sortis, et (multa dicendo) dici pleraque ventura nescientibus eis qui dicerent, etc.* Quod ad fallaces Mathema-

natura possit futura cognoscere; » et ideo quando retrahitur à corporis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, sit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur per corpus; unde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quòd futura cognoscat cum à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum, spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina, ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia, ad præsignandum aliqua futura quæ dæmones cognoscunt, ut suprà dictum est qu. 75, art. 13). Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cùm à sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim, quòd corpora superiora imprimunt in corpora inferiora; unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cœlestium corporum, immutetur quodammodo phantasia. Unde cùm cœlestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte, et à dormientibus, quàm de die, et à vigilantibus; quia, ut dicitur in libro *De somn. et vigil.* : « Quæ deferuntur de die, dissolvuntur magis. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes; et in corpore faciunt sensum, propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormien-

ticorum divinationes rejiciendas et impia deliramenta explodenda sic urget.

tibus quàm à vigilantibus. Hi verò motus faciunt phantasmata ex quibus prævidentur futura. »

Ad tertium dicendum, quòd animalia bruta non habent aliquid suprà phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura (ut pluvia, et hujusmodi) quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit in libro *De somn. et vigil.*, quòd « quidam imprudentissimi sunt maximè prævidentes; nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta; et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur. »

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quæ sunt in ipsa, cognoscat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quæ in se sunt.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cognoscat seipsam per suam essentiam. 2° Quomodo cognoscat habitus in se existentes. 3° Quomodo intellectus cognoscat proprium actum. 4° Quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrùm anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augus-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, ut et lib. III, cap. 35; et qu. 8, de verit., art. 6; et in lib. II *De anima*, lect. 6; et in lib. III, lect. 8.

tinus, IX. *De Trin.* (cap. 3), quòd « mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea. »

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est *intellectus* et *quod intelligitur*, ut dicitur III. *De anima.* Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut suprà dictum est. Ergo in mente humana est idem *intellectus*, et *quod intelligitur*. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quòd « intellectus intelligit seipsum, sicut et alia. » Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

(Conclusio. — Intellectus humanus, cùm se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit à sensibilibus species intelligibiles.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque cognoscibile est secundùm quod est in actu, non secundùm quod est in potentia, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 20); sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifestè apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solùm coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quòd in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu; et inde est quòd non cognoscit materiam primam, nisi secundùm proportionem ad formam, ut dicitur in I. *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundùm quòd unaquæque earum se habet ad hoc quòd sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quòd sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfectè secundùm seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solùm seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde ejus *intelligere* non com-

pletur per essentiam suam; etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde *possibilis* nominatur. Sic igitur, in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens; unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundùm id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit, nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundùm eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum, intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundùm statum præsentis vitæ, quòd ad materialia et sensibilia respiciat, sicut suprà dictum est, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundùm quòd fit actu per species à sensibilibus abstractas per lumen intellectûs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundùm quòd Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quòd percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundùm quòd naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus. Sed verum est quòd judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundùm derivationem luminis intellectûs nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut suprà dictum est. Unde Augustinus dicit in lib. IX. *De Trin.* (cap. 6): « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfectè quantum possumus diffinimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia,

quæ est principium actûs, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 9), de tali inquisitione mentis : « Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat discernere (1), » id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licèt per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (2). Potest enim aliquid dici *per se notum* dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia *per se nota;* vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideo se habet et ut *intellectus* et ut *intellectum*. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit, non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur à phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est *sensibile* in actu, propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensûs in actu; ita intellectus in actu est intel-

(1) Vel sicut est in Augustini textu, *sed præsentem se curet discernere;* quod significantius est: quamvis cùm nemo quærat sine cura, sensus in idem redit.

(2) Putà sic : *Mens amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit : nam quomodo amat quod nescit? Aut si quispiam dicat ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem quales alias experta est, et ideo amare seipsam, insipientissimè loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit?*

lectum in actu, propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectûs in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere, quòd « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ac si diceretur, quòd « in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. » Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorumdam essentiæ sunt sine materia, sicut substantiæ separatæ, quas *angelos* dicimus, quarum unaquæque et est intellecta et est intelligens. Sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solùm similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit in III. *De anima* (text. 15), quòd propositio inducta non habet veritatem, nisi in substantiis separatis. Verificatur enim quodammodo in eis, quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII. *De Trin.* (cap. 1) : « Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. » Et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quòd similitudines earum (2) sunt præsentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines

(1) De his etiam 1, 2, qu. 49, art. 2; et 2, 2, qu. 4, art. 1; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 2; et qu. 10, de verit., art. 19; et *Quodlib.* VIII, art. 4.

(2) Sive species quæ ab illis per intellectum abstrahuntur.

cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis. » Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis, per seipsa, ab anima cognoscuntur.

Sed contra : habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed sicut dicitur in II. *De anima*, « priores potentiis secundùm rationem actus et operationes sunt. » Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

(Conclusio. — Cùm habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum, nihil autem cognoscatur nisi secundùm quòd est actu, oportet habitum, non per seipsum, sed per actum suum cognosci.)

Respondeo dicendum, quòd habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est (qu. 1), quòd nihil cognoscitur, nisi secundùm quòd est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quòd per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quòd percipit se producere actum proprium illius habitûs, sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitûs ex consideratione actûs. Et prima quidem cognitio habitûs fit per ipsam præsentiam habitûs, quia ex hoc ipso quòd est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitûs fit per studiosam inquisitionem, sicut suprà dictum est de mente (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quòd se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quòd habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectûs, quia objectum intellectûs nostri, secundùm statum præsentis vitæ, est natura rei materialis, ut suprà dictum est : sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur : « Propter quòd

unumquodque, illud magis, » veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, putà in uno genere causæ. Putà, si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quòd vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem. Ut si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quòd medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur, si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus, nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm intellectus cognoscat proprium actum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim propriè cognoscitur, quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quicquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in lib. *De anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 1): « Intelligo me intelligere. »

(Conclusio. — Cùm ipso *intelligere* intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum *intel-*

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75.

ligere; sed non eodem modo in omnibus intellectus percipitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1 et 2), « unumquodque cognoscitur secundùm quòd est actu. » Ultima autem perfectio intellectûs est ejus operatio : non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut ædificatio ædificati; sed manet in operante, ut perfectio et actus ejus, ut dicitur in IX. *Metaphys.* Hoc igitur est quòd primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus *intelligere.* Sed circa hoc diversi intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum *intelligere;* et sic in Deo idem est quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum *intelligere.* Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum *intelligere*, sicut suprà dictum est; sed tamen primum objectum sui *intelligere* est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundùm rationem, quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est *intelligere suam essentiam,* est propria perfectio suæ essentiæ, simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum *intelligere*, nec sui *intelligere* est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundariò cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum *intelligere.* Et ideo Philosophus dicit, quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum intellectûs est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primò; quia nec primum objectum intellectûs nostri, secundùm præsentem statum, est quodlibet ens et verum, sed *ens* et *verum* consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum intelligere humanum

non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum *intelligere*, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sensus proprius sentit secundùm immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile quòd aliquid materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cùm sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectûs. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectûs; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus in lib. X *Confess.*, attribuit affectionibus animæ, quòd « cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora, neque per præsentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones. » Non videtur autem quòd possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quòd intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X *De Trin.* (qu. 11 et suprà): « Intelligo me velle. »

(Conclusio. — Actus voluntatis cùm sit in ratione intelligibiliter, necessariò cognoscitur ab intellectu.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 59,

art. 1), actus voluntatis nihil aliud est quàm inclinatio quædam consequens formam intellectam; sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus : unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali, et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. *De anima* (text. 42), quòd « voluntas in ratione est (1). » Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actûs, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent : sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cùm utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* et *verum*, quæ sunt objecta voluntatis et intellectûs, differunt quidem ratione; verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut suprà dictum est (2). Nam *verum* est quoddam bonum, et *bonum* est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectûs, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quòd affectus animæ non sunt in in-

(1) Seu in rationali (τῷ λογιστικῷ) prout *ratio* totam superiorem animæ partem comprehendit veluti radix et origo superioris appetitûs qui est voluntas, etc. Alioqui *ratio* formaliter ut ad intellectum pertinens; voluntatis proprium et proximum subjectum esse non potest, sed utriusque subjectum est anima, ut mox etiam explicatur.

(2) Non qu. 82, art. 2, ad 2, sicut priùs indicabatur ad marginem, sed art. 3, ad 1. Bene autem indicabatur adhuc ex quæst. 16, art. 4, ad 1.

tellectu, neque per similitudinem tantùm, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes, sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit, affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm anima humana secundùm statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales (quas angelos dicimus) per seipsas. 2° Utrùm possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. 3° Utrùm Deus sit id quod primò à nobis cognoscitur.

ARTICULUS I.

Utrùm anima humana, secundùm statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima humana secundùm statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus in IX. *De Trin.* (cap. 3) : « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam. » Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimi-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 50, col. 5 et 6; ut et lib. III, cap. 41, 42, 43, 44, 45 et 46; et in quæstionibus disputatis de anima, art. 16; et *Opusc.*, XLI, cap. 6.

latur mens humana rebus immaterialibus quàm materialibus, cùm nostra mens sit immaterialis, ut ex suprà dictis patet. Cùm ergo mens nostra intelligat res materiales, multò magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quòd ea quæ sunt secundùm se maximè sensibilia, non maximè sentiantur à nobis, provenit ex hoc quòd « excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. » Sed « excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, » ut dicitur in III. *De anima*. Ergo ea quæ sunt secundùm se maximè intelligibilia, sunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cùm res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo à materia, manifestum est quòd magis sint secundùm se intelligibiles substantiæ quæ secundùm suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis, quàm res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit in II. *Metaphys.*, quòd « si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiosè egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo. » Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est, quod dicitur *Sapient.*, IX : « Quæ in cœlis sunt quis investigabit? » In cœlis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundùm illud *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc. » Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

(Conclusio. — Cùm experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est quòd substantias immateriales, quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primò et per se, secundùm præsentis vitæ statum, intelligere non possumus.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solùm à nobis intelliguntur, sed

etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectûs; et ita primò et per se intelliguntur à nobis; applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus secundùm quòd intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quantò magis intellectus fuerit depuratus, tantò magis percipit immaterialium intelligibilium veritatem. Sed, secundùm Aristotelis sententiam quam magis experimur, intellectus noster, secundùm statum præsentis vitæ, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est, quòd substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primò et per se, secundùm modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus. Sed tamen Averrhoes in commentario III. *De anima* (text. 36), ponit, quòd in fine in hac vita, homo pervenire potest ad hoc quòd intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem*. Qui quidem, cùm sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde, cùm fuerit nobis unitus, sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cùm enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cùm conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quòd intellectus agens comparetur ad intellecta speculata, vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparatur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo *perfectum* et *perfectio*, sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quantò plura intellecta speculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quòd

intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita quòd, cùm omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfectè unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere, et materialia et immaterialia; et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrùm in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) (1), intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quòd ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt.

Primò quidem, quia si intellectus agens est substantia separàta, impossibile est quòd per ipsum formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis, cùm omne agens agat in quantum est actu, sicut suprà dictum est circa intellectum (qu. 79, art. 3).

Secundò, quia secundùm modum prædictum, intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundùm suam substantiam, sed solùm lumen ejus, secundùm quòd participatur in intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectûs agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis ut possimus actiones solis agere, sed solùm nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertiò, quia dato quòd secundùm modum prædictum uniretur nobis substantia intellectûs agentis, tamen ipsi non ponunt quòd intellectus agens totaliter uniatur nobis secundùm unum intelligibile vel duo, sed secundùm omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectûs agentis, quia multò plus est intelligere substantias separatas, quàm intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quòd

(1) Aphrodisæo putà qui primus commentator Aristotelis fuit, etsi Aristoteli sæpe contradicat. Non ut quædam editiones legunt, *Alexandrino*, cùm Alexander Alexandrinus (vel de Alexandria) ex Ordine Minorum anno 1314 floruisse dicatur, nec in eum scripserit Averrhoes.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I. *Cœl. hier.*, quòd « non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundùm se materiali manuductione utatur. » Relinquitur ergo quòd per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et diffinitiones sunt de substantiis immaterialibus; diffinit enim Damascenus angelum, et de angelis aliqua documenta traduntur, tam in theologicis quàm in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt. »

(Conclusio. — Cùm quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster à materia, sit omnino alterius rationis à substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfectè substantias immateriales intelligere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Averrhoes narrat in III. *De anima* (text. 36), quidam (*Avempace* nomine) posuit quòd per intellectum substantiarum materialium pervenire pos-

sumus, secundùm vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cùm enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cùm hoc in infinitum non procedat tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species harum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quòd substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantumcunque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perveniret ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfectè substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multùm dissimiles, ut Dionysius dicit, II. *Cœl. hierarch.*

Ad secundum dicendum, quòd de superioribus rebus in scientiis maximè tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles (lib. II *De cœlo*, text. 17, 18 et 19), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multò magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quòd anima humana intelligit seipsam per suum *intelligere*, quod est actus proprius ejus, perfectè demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quòd substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et ma-

teriæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cùm earum quidditas non sit earum *esse*. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus, neque secundùm genus naturale, neque secundùm genus logicum; quia Deus nullo modo est in genere, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 5). Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmativè potest cognosci de angelis secundùm rationem communem, licèt non secundùm rationem speciei. De Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed « omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, » ut dicit Augustinus in lib. *De Trin.* et in lib. *De vera Relig.* (cap. 3). Ergo Deus est id quod primò cognoscitur à nobis.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim est « lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, » ut dicitur *Joan.*, I. Ergo Deus est id quod primò et maximè est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primò cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primò cognoscitur in mente nostra, est Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Deum nemo vidit unquam. »

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 82; et qu. 8, de verit., art. 7, ad 6; et qu. 10, art. 6, ad 6, et art. 7 in corp.; et rursus art. 12 in corp.; et *Quodlib.*, VII, qu. 1, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2 et 3.

(Conclusio. — Cùm Deus cognoscatur à nobis per creaturas, non est primum quod à nobis cognoscitur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm intellectus humanus, secundùm statum præsentis vitæ, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. 2), multò minùs potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quòd Deus non est primum quod à nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundùm illud Apostoli, *ad Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Primum autem quod intelligitur à nobis, secundùm statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectûs objectum, ut multoties suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectûs nostri sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut suprà dictum est. Unde cùm ipsum lumen intellectûs nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut *quod intelligitur*, sed sicut *quo intelligitur*, multò minùs Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quòd « propter quod unumquodque, illud magis, » intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut suprà dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quòd si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim anima nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ. Et circà hoc quæruntur octo : 1° Utrùm anima separata à corpore possit intelligere. 2° Utrùm intelligat substantias separatas. 3° Utrùm intelligat omnia naturalia. 4° Utrùm cognoscat singularia. 5° Utrùm habitus scientiæ hìc acquisitæ remaneat in anima separata. 6° Utrùm possit uti habitu scientiæ hìc acquisitæ. 7° Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. 8° Utrùm animæ separatæ à corporibus cognoscant ea quæ hìc aguntur.

ARTICULUS I.

Utrùm anima separata aliquid intelligere possit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in I. *De anima* (text. 66), quòd *intelligere* corrumpitur quodam interiùs corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum *intelligere* corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensùs, et perturbata imaginatione, sicut suprà dictum est (qu. 84, art. 7 et 8). Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex suprà dictis patet (qu. 77, art. 8). Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quòd per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia à principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum; » neque per species quas tunc abstrahit à rebus, quia non habet organa sensùs et imaginationis, quibus mediantibus species

(1) De his etiam III. part., qu. 11, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 4; ut et *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 1 et 2; et qu. 19, de verit., art. 1 et 2; et qu. de anima, art. 15, 16, 17.

intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species priùs abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitùs influxas, hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 13), quòd « si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. » Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maximè eam quæ est intelligere; intelligit ergo sine corpore existens.

(Conclusio. — Cùm modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam à corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio difficultatem habet ex hoc quòd anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quòd corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quæstio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundùm hoc anima non esset corpori unita propter melius animæ (quia secundùm hoc pejus intelligeret corpori unita quàm separata), sed hoc esset solùm propter melius corporis: quod est irrationabile, cùm materia sit propter formam, et non è converso. Si autem ponamus quòd anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cùm natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quòd anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cùm non sint ei præstò phantasmata ad quæ convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quòd cùm nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cùm unitur corpori, et cùm fuerit à corpore separata, manente

tamen eadem animæ natura; non ita quòd uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur : sicut nec levis natura mutatur cùm est in loco proprio (quod est ei naturale), et cùm est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundùm istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ sunt in corporeis organis. Cùm autem fuerit à corpore separata, competit et modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis à corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam à corpore, est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata, est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur, secundùm naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cùm enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quàm per conversionem ad phantasmata), debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quòd etsi intelligere per conversionem ad superiora, sit simpliciter nobilius quàm intelligere per conversionem ad phantasmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior; quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quantò magis creaturæ intellectuales distant à primo principio, tantò magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quòd Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minùs universales et minùs efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt à vir-

tute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectûs, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem, inter substantias intellectuales secundùm naturæ ordinem infimas, esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo, ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quòd perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant. Sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt, nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quòd propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata : et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dicit ex quadam suppositione priùs facta, scilicet quòd *intelligere* sit quidam motus conjuncti, sicut et *sentire*. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quòd loquitur de illo modo intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solùm per species conservatas, ut objectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II.

Utrùm anima separata intelligat substantias separatas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta, quàm à corpore separata, cùm anima sit naturaliter pars humanæ naturæ, quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut suprà habitum est (qu. 88, art. 1). Ergo multò minùs cùm fuerit à corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit, quia angelus simplicior est quàm anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem : quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, *Luc.*, XVI (2). Vident ergo et dæmones, et angelos, animæ separatæ.

(1) De his etiam III. part., qu. 11, art. 1 ad 2; et in quæstionibus disputatis, qu. unicâ de anima, art. 17, tum in corp., tum ad 10, et art. 18 ad 27.

(2) Nec enim parabola vel fictitia narratio putari debet, sed historia seu res gesta, ut passim sancti Patres agnoscunt, et antiqui authores agnoverunt. Sic enim Ambrosius in eum locum : *Narratio hæc magis quàm parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur*. Tertullianus, lib. *De anima*, cap. 7 : *Imaginem existimas exitum illum pauperis lætantis et divitis mærentis? Sed quid illic Lazari nomen, si res in veritate non est?* Augustinus etiam, *De anima et ejus*

(CONCLUSIO. — Cùm anima separata seipsam per seipsam intelligat, alia verò incorporea per modum suæ substantiæ, qui est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IX. *De Trin.* (cap. 3), mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, id est, cognoscendo seipsam, sicut suprà dictum est (qu. 88, art. 1). Per hoc ergo quòd anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. 1), quòd quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi in quantum fit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 1 et 3). Sed cùm fuerit à corpore separata, intelliget, non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundùm se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ, quòd intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundùm quòd est in intelligente. Est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum substantiarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima separata est quidem

origine, lib. IV, cap. 19 : *Quam vim cognitionis corruptibilibus exoneratæ corporibus animæ accipiant, etiam non bonæ, quis valeat indagare? Unde est et illud quòd patrem Abraham dives ille, cùm in tormentis esset, agnovit, etc.* Et Hieronymus, *Contra Jovinianum*, lib. II : *Divitem purpuratum propter epulas narrat in Tartaro, et Lazarum pauperem ob inediam dicit esse in sinu Abrahæ* (Lucas vel Christus).

imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt à perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quòd animæ natura est inferior quàm angeli.

Ad tertium dicendum, quòd in cognitione substantiarum separatarum quarumcunque, non consistit ultima hominis felicitas, sed in solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione verò aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima; si tamen perfectè intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm anima separata omnia naturalia cognoscat.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multò magis potest intelligere minùs intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maximè intelligibiles. Ergo multò magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minùs.

3. Præterea, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cùm est separata, omnia na-

(1) De his etiam in qu. de anima, inter alias disputatas, art. 15, tum in corp., tum ad 19, et art. 8 ad 20, in corp.

turalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

(Conclusio. — Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, anima separata intelligit per species, quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli; sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *Super Gen. ad lit.* Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum, quòd nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 1). Et ideo non propter hoc sequitur quòd anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut anima separata non perfectè intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfectè cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quòd cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta, alia autem est confusa. Unde non sequitur quòd studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima separata cognoscat singularia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex suprà dictis patet (qu. 77, art. 1). Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut suprà habitum est (qu. 86, art. 1). Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quàm illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multò igitur minùs cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est, quod dives in inferno positus dixit : « Habeo quinque fratres, » ut habetur *Luc.*, XVI.

(Conclusio. — Anima separata cognoscit quædam singularia, sed non omnia, verùm ea tantùm ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem.)

Respondeo dicendum, quòd animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem à phantasmatibus; et secundùm istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directè, sed indirectè, sicut suprà dictum est (qu. 86, art. 1). Alius modus intelligendi est per influentiam specierum à Deo; et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principio-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 3, art. 1; et qu. 19, de verit., art. 2; et qu. de anima ut priùs, art. 15 et art. 20.

rum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 11); ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius vinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ verò separatæ, confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectûs, per hujusmodi species non solùm naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ verò separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solùm singularia illa, ad quæ quodammodo determinantur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ad illarum rerum species, vel individua, cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem, quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat (1).

ARTICULUS V.

Utrùm habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd habitus scientiæ

(1) Hinc etiam beati plura vel pauciora vident pro diversa conditione sui statûs.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 63, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 4; et et IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 2; et

hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII : « Scientia destruetur. »

2. Præterea, quidam minùs boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quòd aliqui minùs boni, etiam in futuro statu, essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quòd duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto ; quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *Prædicat.* (1), quòd « habitus est qualitas difficilè mobilis; » sed ab ægritudine, vel ab aliquo hujusmodi, quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quòd habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit in *Epist. ad Paul.* : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlo. »

(Conclusio. — Habitus scientiæ hic acquisitæ secundùm quòd est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa, et quòd species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quòd destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 6), oportet quòd habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et

Contra Gent., lib. II, cap. 79 in fine; et *Quodlib.*, III, qu. 6, art. 1; et *Quodlib.*, XII, art. 3 et 13.

(1) Ex cap. de qualitate colligitur, ubi habitum à dispositione sic distinguit, quòd *facile mobilis* hæc sit (ex græco εὐκίνητος), habitus autem difficiliùs removeatur, etc.

partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus, ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam « habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, » ut dicitur in II. *Ethic.* Actus autem intellectûs ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectûs ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus, et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut faciliùs per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectûs principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositivè in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata. Sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat; quia ut dicitur in lib. *De longitudine et brevitate vitæ* (1), dupliciter corrumpitur aliqua forma. Uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quòd per corruptionem subjecti, scientia quæ est in intellectu humano corrumpi non potest, cùm intellectus sit incorruptibilis, ut suprà ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipuè quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundùm quòd falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et deceptionem ex parte argu-

(1) Inter opera Philosophi quæ passim *parva naturalia* nuncupantur; id autem ex cap. 2 desumptum est.

mentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est, quòd habitus scientiæ, secundùm quòd est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : « Nunc cognosco ex parte. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut secundùm staturam corporis aliquis minùs bonus erit major aliquo magis bono, ita nihil prohibet aliquem minùs bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quòd utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit de corruptione scientiæ, quantum ad id quòd est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus in I. *De anima* (text. 66), quòd « corrupto corpore anima neque reminiscitur, neque amat. » Sed considerare ea quæ priùs novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quàm sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modò intelligere, nisi convertendo nos supra phantasmata, sicut suprà habitum est (2). Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per

(1) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 4, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 4, art. 2 ad 2.

(2) Præsertim quæst. 84, art. 7, ubi hoc ex professo tractatur.

species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit in II, *Ethic.* « quòd habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur. » Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectûs convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed contra est, quod *Luc.*, XVI, dicitur ad divitem in inferno positum : « Recordare quia recepisti bona in vita tua. »

(Conclusio. — Cùm species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animæ separatæ non sit idem sicut homo est, dicendum quidem est manere in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.)

Respondeo dicendum, quòd in actu est duo considerare, scilicet speciem actûs et modum ipsius. Et species quidem actûs consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo. Sed modus actûs pensatur ex virtute agentis. Sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quæ est in oculo; sed quòd acutè videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cùm igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. 5), status autem animæ separatæ non sit idem sicut modò est, sequitur quòd secundùm species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ priùs intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de reminiscentia, secundùm quòd memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundùm quòd memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (qu. 79, art. 6).

Ad secundum dicendum, quòd diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quòd actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad

speciem actûs, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa, sed non justè, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII.

Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 13), quòd « animæ mortuorum ibi sunt, ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt. » Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De divinatione dæmonum*, quòd « dæmones propter celeritatem motûs, aliqua nobis ignota denuntiant. » Sed agilitas motûs ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multò igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundùm naturam, quàm dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundùm locum, ita secundùm tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quòd etiam distantia secundùm locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XVI, quòd « dives cùm esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham à longè. » Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

(Conclusio. — Cùm anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, fit ut distantia localis nullo modo impediat animæ separatæ cognitionem.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 4; et in quæstionibus disputatis de anima, art. 20 ad 3 et 4.

Quod si esset verum, posset dici quòd distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem; requireretur enim quòd vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis; quæ in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia, per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus non dicit quòd propter hoc quòd ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infrà dicetur (art. 10).

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundùm opinionem illam (1) qua aliqui posuerunt quòd dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundùm quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expressè tangit; licèt hanc opinionem magis recitando quàm asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit, XXI. *De Civit. Dei* (cap. 19).

Ad tertium dicendum, quòd futura, quæ distant secundùm tempus, non sunt entia in actu; unde de seipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundùm locum, sunt entia in actu, et secundùm se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

(1) Quæst. 51, art. 1, explicatam plenius ac discussam.

ARTICULUS VIII.

Utrùm animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundùm illud *Luc.*, XVI : « Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. » Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quæ hic aguntur, sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I *Reg.*, XXVIII. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod suprà negatum est (art. 7).

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Sive fuerint filii ejus nobiles sive ignobiles, non intelliget. »

(Conclusio. — Cùm animæ mortuorum secundùm ordinationem divinam et modum essendi, segregatæ sint à conversatione viventium, nesciunt secundùm naturalem cognitionem quæ hic aguntur; ex gratia autem est, si animæ beatorum quæ hic aguntur, sciant.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quòd quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, secundùm ordinationem divinam et secun-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 83, art. 4 ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 3, art. 3 et 4; et qu. 8, de verit., art. 11 ad 12; et qu. de anima, art. 20 ad 3.

dùm modum essendi, segregatæ sunt à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt à corpore separatæ : unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII. *Moral.*, dicens : « Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longè est à vita carnis : » et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in lib. *De cura pro mort. agenda*, dicens (cap. 13), quòd « animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. » Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quòd sit foris aliquid quod ignorent. » Augustinus verò in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 13), expressè dicit, quòd « nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii; » ut habetur in Glossa super illud : « Abraham nescivit nos, » *Isai.*, LXIII. Quod quidem confirmat per hoc quòd à matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile, ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quòd Dominus promisit Josiæ regi, quòd priùs moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV. *Reg.*, XXII. Sed Augustinus hoc dubitando dicit. Unde præmittit : « Ut volet accipiat quisque quod dicam; » Gregorius autem assertivè; quod patet per hoc quod dicit : « Nullo modo credendum est. » Magis tamen videtur, secundùm sententiam Gregorii, quòd animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia quæ hic aguntur, cognoscant; sunt enim angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit (cap. 15), quòd ea quæ apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissimè justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundùm quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum, quòd animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta

viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos, seu dæmones, vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit (cap. 15).

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd mortui viventibus apparent qualitercunque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum, bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro prædicto (cap. 10 ac deinceps). Unde et de Samuele dici potest, quòd ipse apparuit per revelationem divinam, secundùm hoc quod dicitur *Eccli.*, XLVI, quòd « dormivit et notum fecit regi finem vitæ suæ. » Vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quòd inter canonicas scripturas apud Hebræos non habetur (1).

Ad tertium dicendum, quòd ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de prima hominis productione.

Et circa hoc consideranda sunt quatuor : 1° De productione ipsius hominis. 2° De fine productionis. 3° De statu et conditione hominis primò producti. 4° De loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria : 1° De

(1) Sic loquitur post Augustinum, lib. *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 15 circa finem, quia nondum expressus canon Scripturarum innotuerat qualis postmodum ab Ecclesia definitus et sancitus est, in quo et liber *Ecclesiastici* continetur.

productione hominis quantum ad animam; 2° quantum ad corpus viri; 3° quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. 2° Supposito quòd sit facta, utrùm sit creata. 3° Utrùm sit facta mediantibus angelis. 4° Utrùm sit facta ante corpus.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim *Gen.*, II : « Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ : et factus est homo in animam viventem. » Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut suprà habitum est (2), anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcunque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt et nullo modo differunt, quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De orig. animæ* (lib. III, cap. 15), enumerat quædam, quæ dicit esse « multùm apertèque perversa et fidei catholicæ adversa. » Inter quæ primum est, quòd quidam dixerunt « Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse. »

(Conclusio. — Cùm anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd dicere animam esse de substan-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 83; et *Opusc.*, III, cap. 95 et 211.

(2) Nimirum qu. 75, art. 5, ubi probatum ex professo eam ex materia et forma non componi; quod idem est ac si dicatur forma simplex.

tia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (qu. 79, art. 4, et qu. 24, art. 6), anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo à rebus acquirit, et habet diversas potentias : quæ omnia aliena sunt à Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut suprà probatum est (qu. 3, art. 7, et qu. 12, art. 1). Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I. *De anima* (text. 20 et seq.), per consequens sequebatur quòd anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem, etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundò verò, processum fuit ad hoc, quòd aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quòd Deus est « anima mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, » ut Augustinus narrat, VII. *De Civit. Dei* (cap. 6). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundùm distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut suprà probatum est (qu. 3, art. 1 et 8). Unde manifestè falsum est, animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd *inspirare* non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quòd anima, etsi sit forma simplex secundùm suam essentiam, non tamen est suum *esse*, sed est ens per participationem, ut ex suprà dictis patet (qu. 75, art. 5 ad 4). Et ideo non est actus purus sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quòd *differens* propriè acceptum,

aliquo differt : unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cùm in aliquo differant et in aliquo conveniant. Sed secundùm hoc, licèt omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 24 et 25). Nam simplicia diversa sunt seipsis, non tamen differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quòd ulteriùs aliis differentiis differant.

ARTICULUS II.

Utrùm anima sit producta in esse per creationem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima non sit producta in *esse* per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cùm non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cùm enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus diffinitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ. Et sic nulla forma exibit in *esse* per generationem : quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Creavit Deus hominem ad imaginem suam. » Est autem homo ad imaginem Dei secundùm animam. Ergo anima exivit in *esse* per creationem.

(Conclusio. — Cùm animæ rationali sicut *esse*, ita etiam *fieri* propriè competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem.)

Respondeo dicendum, quòd anima rationalis non potest fieri

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 2; et *Sent.*, dist. 8, qu. 2, art. 1 et 2; et qu. 3, de potent., art. 9; et *Quodlib.*, IX, art. 11; et *Opusc.*, III, cap. 93, 131, 229 et 230; et *Opusc.*, XXVIII, cap. 5; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 87.

nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cùm *fieri* sit via ad *esse*, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem propriè dicit *esse*, quod habet ipsum *esse* quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriè et verè dicuntur entia; accidens verò non habet *esse*, sed eo aliquid est, et hac ratione *ens* dicitur: sicut albedo dicitur *ens*, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. *Metaphys.* (text. 2), quòd « accidens dicitur magis entis quàm ens. » Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formæ non subsistenti propriè convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quòd composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut suprà habitum est (qu. 75, art. 2). Unde sibi propriè competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quòd non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est *esse* participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia *esse* per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum, quòd actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud est quàm aliquid fieri in actu quod priùs erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet *esse* suum dependens à materia corporali, sed habet *esse* subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 2), propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quòd non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm anima rationalis sit producta à Deo immediatè.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd anima rationalis non sit producta à Deo immediatè, sed mediantibus angelis. Major enim ordo est in spiritualibus quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum à principio, respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (lib. *De eccles. Hierarch.*, cap. 5). Ergo et infima procedunt in *esse* per prima, scilicet animæ per angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in IV. *Metaphys.*, cap. 3, et II. *De anima*, text. 34. Sed spirituales substantiæ sunt multò magis perfectæ quàm corporales. Cùm ergo corpora faciant sibi similia secundùm speciem, multò magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundùm speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II, quòd « Deus ipse inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ. »

(Conclusio. — Cùm anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiæ, sed solùm per creationem, solus autem Deus possit creare, necesse est animam rationalem produci à Deo immediatè.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd angeli secundùm quòd operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile et à fide alienum. Ostensum est enim quòd anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare, quia solius primi agentis est agere nullo præsupposito, cùm semper agens secundum præsupponat aliquid à primo agente, ut suprà habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito,

agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi à Deo immediatè.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quòd corpora causant, vel sibi similia vel inferiora, et quòd superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima humana fuerit producta ante corpus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatùs, ut suprà habitum est (qu. 69 et 70). Sed anima producta est in *esse* per creationem, ut suprà habitum est (art. 2); corpus autem factum est in fine ornatùs. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum angelis, quàm cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim à principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est, quòd « actus proprius sit in potentia propria (2). » Cùm ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 3; ut et III. part., qu. 6, art. 3 et art. 4; et III, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 81; et de potent., qu. 3, art. 10.

(2) Ut ex lib. II *De anima*, text. 24 et sequentibus colligitur; sed expressiùs, text. 26, ubi probatur quòd anima sine corpore non sit, et bene opinari dicuntur qui de illa sic sentiunt, quia *uniuscujusque actus in eo quod potentiâ existit et in propria materia natus est fieri*, etc.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus primas res instituerit in perfecto statu suæ naturæ, anima autem quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem, nisi secundùm quòd est corpori unita, dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes posuit non solùm animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas, propter hoc quòd credidit omnes spirituales substantias, tam animas quàm angelos, æquales esse secundùm suæ naturæ conditionem, sed solùm merito distare: sic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum vel cœlestium corporum, quædam verò in sui puritate secundùm diversos ordines remanent. De qua opinione suprà jam diximus (qu. 47, art. 2), et ideo relinquatur ad præsens. Augustinus verò in VII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 24, 25 et 27), dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, ob aliam rationem : quia scilicet ponit quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solùm secundùm causales rationes. Quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quòd ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata, et quòd postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant. Dicit enim (cap. 9): « Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima verò jam ipsa crearetur. » Posset autem utique hoc tolerari secundùm eos qui ponunt quòd anima habet per se speciem et naturam completam, et quòd non unitur corpori ut forma, sed solùm ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quòd Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundùm quòd uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem cùm sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi se-

cundùm quòd est corpori unita : unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quòd anima humana præcessit in operibus sex dierum, secundùm quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa verò fuit creata simul cum corpore. Secundùm alios verò sanctos, tam anima quàm corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quòd si natura animæ haberet integram speciem, ita quòd secundùm se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quòd animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ non esse debuit.

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis.

Et circa hoc quæruntur quatuor; 1° De materia ex qua productum est. 2° De auctore à quo productum est. 3° De dispositione quæ ei per productionem est attributa. 4° De modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS I.

Utrùm corpus primi hominis sit de limo terræ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus primi hominis non sit factum de limo terræ. Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quàm ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens, quàm ens in potentia. Sed cùm homo sit dignissima creaturarum inferiorum decuit ut virtus Dei maximè ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quàm terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quàm ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Formavit Deus hominem de limo terræ (2). »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 1 ad 5, et art. 3 ad 2; ut et III, *Sent.*, dist. 3, qu. 2, art. 2, tum in corp., tum ad 4.

(2) Sic passim in vulgata vers. 7, sicut et Augustinus, lib. II *De Genesi*, contra Manichæos, cap. 7 : *Finxit Deus hominem de limo terræ*, inquit 70, verò : *Finxit Deus hominem pulverem de terra* (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς); et Augustinus ipse, *De Genesi ad lit.*, statim ab initio tum libri VI, tum VII, sic legit; licèt cap. 12, lib. VI, vulgatam quoque lectionem interpretandam suscipiat; ut et codices quidam græci paulò expressiore ac planiore sensu quàm alii : *Finxit Deus hominem pulverem accipiens de terra* (χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς), vel *cùm pulverem accepisset de terra*. Quod cum Vulgata coincidit.

(CONCLUSIO. — Quamvis homo ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est terra aquæ permixta, formatus dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundùm eorum modum, secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quòd omnia in se præhabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unitè, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundùm ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur secundùm quòd omnia sunt in eorum cognitione, quæ sunt à Deo in natura producta per formas diversas. Ad hominem verò derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio; non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam, sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem. De similitudine verò cœlestium corporum, habet elongationem à contrariis, per maximam æqualitatem complexionis; elementa verò secundùm substantiam, ita tamen quòd superiora elementa prædominantur in eo secundùm virtutem, scilicet ignis et aer; quia vita præcipuè consistit in calido quod est ignis, et humido quod est aeris. Inferiora verò elementa abundant in eo secundum substantiam; aliter enim non posset esse mistionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundùm quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permista. Et propter hoc homo dicitur *minor mundus*, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus Dei creaturis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minùs conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus, quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cùm sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primò enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus; secundò verò impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem : unde non venit in compositionem mistorum corporum, nisi secundùm suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quòd si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundùm quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri æqualitas commistionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria', quorum sensus est perceptivus; sed in potentia tantùm, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores (quod in organo tactus non erat possibile, cùm sit compositum ex elementis quorum qualitates percipit tactus). Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere : medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quòd in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ et aquæ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minus abundant secundùm quantitatem in corpore hominis, ut dictum est; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICULUS II.

Utrùm corpus humanum sit immediatè à Deo productum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd corpus humanum non sit immediatè à Deo productum. Dicit enim Augustinus in III. *De Trinit.* (art. 3), quod corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (art. 1). Ergo debuit produci mediantibus angelis, et non immediate à Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creatâ, non est necessarium quod immediatè producatur à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis. Et Albumasar dicit, quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quòd immediatè corpus humanum formaretur à Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali, nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cùm igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali; videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

4. Præterea, Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* quod homo factus est secundùm corpus in operibus sex dierum, secundùm causales rationes quas Deus inseruit creaturæ corporali, postmodum verò fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundùm causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creatâ, et non immediatè à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XVII : « Deus de terra creavit hominem. »

(Conclusio. — Cùm in prima rerum formatione, nullum præcesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, oportuit primum corpus hominis immediatè à Deo formari.)

Respondeo dicendum, quòd prima formatio humani corporis

non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediatè à Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas, quæ sunt in materia corporali, à quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philosophus in VII. *Metaph.* per hoc quòd formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum sit. Et ideo oportet quòd forma quæ est in materia sit causa formæ quæ est in materia, secundùm quod compositum à composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III. *De Trinit.* Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis, aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediatè formaretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quòd suscitat mortuos, et illuminat cæcos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit, licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis; prout Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 26), quod « homo generat hominem ex materia et sol. » Et exinde est, quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia

disposita. Manifestum est enim, quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ, quàm ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum, quòd motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina : sicut quod mortui resuscitantur, quòd cæci illuminantur. Quibus est simile, quòd homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter. Uno modo secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundùm potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit à Deo. Et hoc modo secundùm Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundùm causales rationes.

ARTICULUS III.

Utrùm corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cùm enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optimè ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quàm homo, et velocioris motus : sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est, cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori, quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 164, art. 1 ad 1; et qu. 5, de malo, art. 5, tum in corp., tum ad 2; et qu. de anima, art. 8.

3. Præterea, homo plus distat à plantis, quàm ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, VII : « Deus fecit hominem rectum. »

(Conclusio. — Cùm quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundùm præstitutum sibi finem inducere, rectè dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione, non simpliciter, sed secundùm quod congruit animæ rationali, et ejus operibus.)

Respondeo dicendum, quòd omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex, qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundùm ordinem ad proprium finem. Et hoc est quòd Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 74) : « Et quia dignius est sic; non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam. » Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius; materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quòd Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam, et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore; ut sit debita proportio ipsius ad animam, et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine, quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas

interiores, sicut ex supra dictis apparet (qu. 78, art. 4). Ex quadam autem necessitate contingit quòd quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat : « Sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. » Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum : tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est (qu. 84, art. 7); tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri, propter ejus humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quàm homo, propter impedimentum horum sensuum; quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc, quòd quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum, quòd cornua et ungulæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corrii, et multitudo pilorum ac plumarum quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ. Et ideo hæc homini non competebant; sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis. Unde et manus in tertio de anima dicitur « organum organorum (1). » Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quòd habere staturam rectam conveniens fuit homini, propter quatuor : Primò quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum; unde

(1) Ex græco nempe ὄργανον τῶν ὀργάνων, sive *instrumentum instrumentorum*, quasi excellentius præ cæteris omnibus instrumentum.

cùm cætera animalia non delectentur in sensibilibus, nisi per ordinem ad cibos et venérea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundùm seipsam. Et ideo, quia sensus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum, et providendum sibi de victu; homo verò habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipuè per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, liberè possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundò, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum (in quo quodammodo perficiuntur) non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertiò, quia oporteret si homo haberet pronam staturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quòd cibum caperet ore, et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa; et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, maximè distat à plantis. Nam homo habet superius sui, id est, caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi. Et ideo est optimè dispositus secundùm dispositionem totius. Plantæ verò habent superius sui versus inferius mundi, nam radices sunt ori proportionales; inferius autem sui versus superius mundi. Animalia verò bruta, medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum à Deo, ita et alia opera sex die-

rum. Sed in aliis operibus dicitur : « Dixit Deus : fiat; et factum est. » Ergo similiter debuit dici de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum à Deo immediatè est factum, ut supra dictum est (art. 2). Ergo inconvenienter dicitur : « Faciamus hominem. »

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est per spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo postquam dixerat : « Formavit Deus hominem de limo terræ, » subjunxit : « Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. »

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. »

5. Præterea, sexus masculinus et fœmininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum non fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cùm dixisset : « Ad imaginem suam fecit illum, » addidit : « Masculum et fœminam creavit eos. »

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quod productionis corporis hominis, propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.)

Respondeo dicendum ad primum, quòd sicut Augustinus (cap. 12.) dicit in VI, *Super Gen. ad lit.* non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cùm scriptum sit : « Opera manuum tuarum sunt cœli ; » et alibi : « Aridam fundaverunt manus ejus; » sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum, quòd non est intelligendum Deum Angelis dixisse : « Faciamus hominem, » ut quidam perversè intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quòd quidam intellexerunt corpus

hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quod Deus, vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cùm utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, et non è converso. Et ideo, ad hoc excludendum quidam posuerunt, quòd cùm dicitur : « Formavit Deus hominem; » intelligitur productio corporis simul cum anima. Quod autem additur : « Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, intelligitur de Spiritu sancto; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens : « Accipite Spiritum sanctum, » *Joan.*, XX. Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus in lib. *De Civit. Dei* (lib. 13, cap. 24.), excluditur per verba Scripturæ. Nam subditur ad prædicta : « Et factus est homo in animam viventem. » Quod Apostolus I, *ad Cor.*, XV, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima, ut sic quod dicitur : « Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, » sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quòd quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii verò Doctores ponunt, et animam, et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de productione mulieris.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in illa rerum productione debuerit mulier produci. 2° Utrùm debuerit fieri de viro. 3° Utrùm de costa viri. 4° Utrùm facta fuerit immediatè à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus in libro de generatione animalium, quòd « fœmina est mas occasionatus (2). » Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta ; nam ad mulierem dictum est post peccatum, *Gen.*, III : « Sub viri potestate eris. » Et Gregorius dicitur quòd « ubi non delinquimus, omnes pares sumus. » Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quàm vir. Semper enim « honorabilius est agens patiente, » ut dicit Augustinus XII, *Super Gen. ad lit.* Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Non est bonum

(1) De his etiam *Opusc.*, LXXV, cap. 17, col. 2.

(2) Nempe lib. II, sub tertii capitis finem ; licèt non *mas occasionatus* in moderna editione, sed *mas læsus* dicatur, ut et græcè ἄῤῥεν πεπηρωμένον eodem sensu.

hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi. »

(Conclusio. — Cùm oportuit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium fuit fœminam fieri, sicut Scriptura dicit, « in adjutorium viri; » non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cùm ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum, quam per mulierem; sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur: sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti, per virtutem activam cœlestium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam: sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio. Unde convenienter, omni tempore, in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus verò passiva secundum sexum fœmininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus fœminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus, ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et fœmina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et fœminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur fœmina à mare; et tamen carnaliter conjungerentur in unum, ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur *Gen.*, II : « Erunt duo in carne una. »

Ad primum ergo dicendum, quòd per respectum ad naturam particularem, fœmina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere

sibi simile, perfectum secundum masculinum sexum; sed quod fœmina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco : putà à ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. *De generatione animalium* (lib. 4, cap. 2). Sed per comparationem ad naturam universalem, fœmina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ. Et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam fœminam produxit.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio œconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic, ex tali subjectione naturaliter fœmina subjecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur (qu. 9, art. 3.)

Ad tertium dicendum, quòd si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, præsertim cùm Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II.

Utrùm mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus fœminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et fœmina sunt ejusdem speciei. Cùm igitur

vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri fœmina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam. Unde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet *Levit.*, XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.* XVII : « Creavit ex ipso » (scilicet viro) « adjutorium simile sibi » (scilicet mulierem.)

(Conclusio. — Ut vir principium totius speciei esset, sicut Deus totius universi, mulierem ex viro formari decuit.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quàm in aliis animalibus. Primò quidem, ut in hoc quædam dignitas primi hominis servaretur, ut secundùm Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit *Act.*, XVII, quòd Deus « fecit ex uno omne genus hominum. » Secundò, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhæreret, dum cognoscerèt eam ex se esse productam. Unde dicitur *Gen.*, II, 2 : « De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ. » Et hoc maximè necessarium fuit in specie humana, in qua mas et fœmina commanent per totam vitam. Quod non contingit in aliis animalibus. Tertiò, quia, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, mas et fœmina conjunguntur in hominibus, non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et fœminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est fœmina, sicut ex suo principio. Quarta verò ratio est Sacramentalis. Figuratur enim per hanc quod Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad *Ephes.*, V : « Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd materia est ex qua aliquid fit; natura autem creata habet determinatum principium, et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum. Unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cùm sit infinita, potest idem secun-

dùm speciem ex quacunque materia facere : sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta à viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina. Unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm mulier debuerit formari de costa viri.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multò minor, quàm corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de costa); vel per rarefactionem, quia (ut dicit Augustinus super *Gen. ad lit.*) non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarefiat. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quàm viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primò creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo ea subtracta remansit imperfectum : quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Gen.*, II : « Ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem. »

(Conclusio. — Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura Sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem for-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; ut et I. *ad Cor.*, VII, lect., col. 3.

mari de costa viri. Primò quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite; neque debet à viro despici tanquam serviliter subjecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundò propter Sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxura erant Sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ, absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundùm transmutationem dimensionum ejus. Non autem secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti; tum etiam, quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ: et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quòd majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV. *Physic.* (text. 34). Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet diffinitionem absque diffinito. Unde cùm non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ, vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem. Unde Augustinus dicit super *Joan.* (tract. 24.) quòd « hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum, » quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen, vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum, quòd costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde

multò magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari, absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrùm mulier fuerit immediatè formata à Deo.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mulier non fuerit immediatè formata à Deo. Nullum enim individuum ex simili secundùm speciem productum fit immediatè à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediatè à Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd corporalia dispensantur à Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediatè à Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundùm rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediatè à Deo. Sed secundùm causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 15). Ergo non fuit producta mulier immediatè à Deo.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in eodem libro: « Formare vel ædificare costam, ut mulier esset, non potuit nisi Deus à quo universa natura subsistit. »

(Conclusio. — Cùm à solo Deo, qui est naturæ institutor, possint res præter naturæ ordinem in *esse* produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel fœminæ. Unde ex alia quacunque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in *esse* producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundùm speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 15), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quòd sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus, in eodem libro (cap. 18), dicit, « non habuit prima rerum conditio ut fœmina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset. » Et ideo secundùm causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundùm potentiam activam, sed secundùm potentiam passivam tantùm, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO XCIII.

De fine sive termino productionis, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm in homine sit imago Dei. 2° Utrùm imago Dei sit in irrationalibus creaturis. 3° Utrùm imago Dei sit magis in angelo quàm in homine. 4° Utrùm imago Dei sit in omni homine. 5° Utrùm in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel personas divinas omnes, aut unam earum. 6° Utrùm imago Dei sit in homine secundùm potentias, aut secundùm habitus aut actus. 7° Utrùm per comparationem ad omnia objecta. 8° Utrùm imago Dei inveniatur in homine solùm secundùm mentem. 9° De differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS I.

Utrùm imago Dei sit in homine.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non sit in homine. Dicitur enim *Isai.*, XL : « Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei? »

2. Præterea, esse Dei imaginem, est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus, *ad Colossenses*, I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. » Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit in lib. *De Synod.*, quòd « imago est ejus rei ad quam imaginatur species indifferens. » Et iterum dicit quòd « imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo. » Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. »

(Conclusio. — Cùm in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundùm Domini æqualitatem, est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 74), « ubi est imago, continuò est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuò est imago. » Ex quo patet quòd *similitudo* est de ratione imaginis; et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quòd sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcunque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus. Æqualitas autem non est de ratione imaginis (quia ut Augustinus ibidem dicit, « ubi est imago, non continuò est æqualitas, » ut patet in imagine alicujus in

(1) De his etiam 1, 2, in Prologo; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. unico; et II, *Sent.*, dist. 16, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 26; et qu. 10, de verit., art. 7.

speculo relucente). Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfecta imagine, non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quòd in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundùm æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cùm dicit hominem « factum ad imaginem Dei; » præpositio enim *ad* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis. Et ideo signanter dicit : « Quam imaginem ponetis ei? » Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quòd primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago est; et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo verò et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis, dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. *De decem chordis* (cap. 1).

Ad tertium dicendum, quòd cùm unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid non solùm numero, aut specie aut genere, sed etiam secundùm analogiam vel proportionem quamdam. Et sic est unitas vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquandæ*, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS II.

Utrùm imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius in

(1) De his etiam in II, *Sent.* dist. 16, art. 2; ut et III, *Sent.*,

lib. *De div. Nomin.* (cap. 2) : « Habent causata causarum suarum contingentes imagines. » Sed Deus est causa non solùm rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quantò est expressior similitudo ni aliquo, tantò magis accidit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV. cap. *De divin. Nomin.*, « quòd radius solaris maximè habet similitudinem divinæ bonitatis. » Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quantò aliquid est magis perfectum in bonitate, tantò magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quàm homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, *Gen.*, I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solus homo.

4. Præterea, Boetius in lib. *De Consolat.*, dicit de Deo : « Mundum mente gerens, similique in imagine formans. » Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solùm rationalis creatura.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, VI. *Super Gen. ad lit.* (cap. 12) : « Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit propter hoc quòd dedit ei mentem intellectualem qua præstat pecoribus. » Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

(Conclusio.— Cùm solæ intellectuales creaturæ assimilentur Deo ut intelligit et sapit, eæ solæ (si propriè loquamur) sunt ad imaginem Dei.)

Respondeo dicendum, quòd non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis; si enim similitudo sit secundùm genus tantùm, vel secundùm aliquod accidens commune, propter hoc non dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quòd vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quòd si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis, quòd sit similitudo secundùm

dist. 2, qu. 2, art. 2, qu. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 20; et in I. *ad Cor.*, XI, lect. 2, col. 3.

speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundùm aliquod accidens proprium speciei, et præcipuè secundùm figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit, quòd « imago est species indifferens. » Manifestum est autem quòd similitudo speciei attenditur secundùm ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo : primò quidem et maximè communiter, in quantum sunt; secundò verò in quantum vivunt ; tertiò verò in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 5), « ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Sic ergo patet quòd solæ intellectuales creaturæ, propriè loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo, etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit, quòd « causata habent causarum contingentes imagines, » id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundùm dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quòd universum est perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extensivè et diffusivè; sed intensivè et collectivè similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. Vel dicendum quòd pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cùm dicitur quòd sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundùm aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum, quòd *imago* accipitur à Boetio secundùm rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine; sed secundùm quòd attenditur secundùm similitudinem naturæ, prout scilicet primo

enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia, et primæ vitæ, in quantum sunt viventia, et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit magis ad imaginem Dei, quàm homo. Dicit enim Augustinus in *Serm. de imagine*, quòd « Deus nulli aliæ creaturæ dedit, quod sit ad imaginem suam nisi homini. » Non ergo verum est quòd angelus magis dicatur ad imaginem Dei, quàm homo.

2. Præterea, secundùm Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 51), « homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur à Deo : et ideo nihil est illi conjunctius. » Sed *imago Dei* dicitur aliqua creatura in quantum Deo conjungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cùm sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

Sed contra est, quod dicit Gregorius in quadam homilia (2), quòd « angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa. »

(Conclusio. — Cùm intellectualis natura in qua divinæ imaginis ratio primò et per se consideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quàm homo.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 1 ad 4; et II, *Sent.*, dist. 16, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et 2; et in *Psalm.* VIII, col. 5.

(2) Scilicet *Homil.* XXXIV *in Evang.*, ubi expressè quidem de angelo qui primus est conditus, hæc insinuat, cùm explicat quod ei per Prophetam dicitur (*Ezech.*, XXVIII) : *Tu signaculum similitudinis, etc.*

Respondeo dicendum, quòd de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo quantum ad id in quo primò consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis, quàm sit in hominibus; quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex suprà dictis patet. Secundò, potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundariò consideratur : prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundùm hæc et similia, magis invenitur Dei imago in homine quàm in angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundùm intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cùm, quantum ad intellectualem naturam, angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem, secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes (1), non autem angelos.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundùm suam speciem, cùm tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quòd nihil est conjunctius Deo quàm mens humana secundùm genus intellectualis naturæ; quia (sicut ipse suprà præmiserat) « quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Unde per hoc non excluditur quin angelus sit ad Dei imaginem.

(1) Sic enim ibi : *Multis modis dici res possunt similes Deo ; aliæ secundùm virtutem et sapientiam factæ, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliæ in quantum vivunt, quia ille summè et primò vivit; aliæ in quantum sunt, quia ille summè et primitùs est. Et ideo quæ tantummodo sunt, non perfectè sed exiguè sunt ad similitudinem ejus; quæ vivunt, paulò amplius participant similitudinem; quæ sapiunt, ita proximè ut nihil propinquius in creaturis : unde homo ad imaginem, etc.*

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur quòd substantia non recipit *magis* et *minus*, non intelligitur quòd una species substantiæ non sit perfectior quàm alia, sed quòd unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minùs. Nec etiam à diversis individuis participatur species substantiæ secundùm *magis* et *minus*.

ARTICULUS IV.

Utrùm imago Dei inveniatur in quolibet homine.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XI, quòd « vir est imago Dei, mulier autem est imago viri. » Cùm ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit, *Rom.*, VIII, quòd « Illos quos Deus præscivit conformes fieri imagini Filii sui, hos prædestinavit. » Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut suprà dictum est (art. 1). Sed per peccatum fit homo Dei dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est, quod dicitur *Psal.* XXXVIII : « Verumtamen in imagine pertransit homo. »

(Conclusio. — Imago creationis in omnibus invenitur hominibus, sed recreationis in justis tantùm, similitudinis verò gloriæ solùm in beatis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm homo secundùm intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundùm hoc est maximè ad imaginem Dei, secundùm quòd intellectualis natura Deum maximè imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum, quantum ad hoc quòd Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo secundùm quòd homo

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, in expositione litteræ sive textûs; et qu. 10, de verit., art. 1 ad 3; et qu. 9, de potent., art. 9, in corp.

habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundùm quòd homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectè. Et hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo, secundùm quòd homo Deum actu cognoscit et amat perfectè. Et sic attenditur imago secundùm similitudinem gloriæ. Unde super illud *Psalm.* IV : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, » Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *reconciliationis*, et *similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantùm; tertia verò solùm in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam in viro quàm in muliere invenitur Dei imago, quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit; scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde *Gen.*, I, cùm dixisset : « Ad imaginem Dei creavit illum, » scilicet hominem, subdidit : « Masculum et fœminam creavit eos. » Et dixit pluraliter : « Eos (ut Augustinus dicit), ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus. » Sed quantum ad aliquid secundarium, imago Dei invenitur in viro secundùm quòd non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cùm Apostolus dixisset quòd « vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri, » ostendit quare hoc dixerit, subdens : « Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro : et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum. »

Ad secundum et tertium dicendum, quòd illæ rationes procedunt de imagine, quæ est secundùm conformitatem gratiæ et gloriæ.

ARTICULUS V.

Utrùm in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus in lib. *De fide, ad Pet.* (cap. 1) :

« Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Et Hilarius in V. *De Trin.*, dicit quòd « homo fit ad communem Trinitatis imaginem. » Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. *De eccles. dogm.*, dicitur quòd imago Dei attenditur in homine secundùm æternitatem. Damascenus etiam dicit quòd « hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum. » Gregorius etiam Nyssenus dicit, quòd « cùm Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo divinitas est. » Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundùm Trinitatem personarum, sed secundùm essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundùm Trinitatem personarum, cùm homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quòd per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum : quod est falsum, ut suprà ostensum est (qu. 32, art. 1).

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus in VI. *De Trin.* (cap. 2), quòd « solus Filius est imago Patris. » Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundùm personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantùm.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV. *De Trin.* : « Per hoc quòd homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum. »

(Conclusio. — Cùm in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 40, art. 2), distinctio divinarum personarum non est nisi secundùm originem, vel potiùs secundùm relationes originis. Non autem idem est modus originis in omnibus; sed modus originis unius-

cujusque est secundùm convenientiam suæ naturæ. Aliter etiam producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quòd distinctio divinarum personarum est secundùm quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundùm imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quòd est esse ad imaginem Dei secundùm repræsentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfectè repræsentans Deum. Sed sicut Augustinus dicit in XV. *De Trin.* (cap. 6), maxima est differentia hujus Trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo (ut ipse ibidem dicit), « Trinitatem quæ in nobis est, videmus potiùs quàm credimus; Deum verò esse Trinitatem, credimus potiùs quàm videmus. »

Ad quartum dicendum, quòd quidam dixerunt in homine esse solùm imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus in XII. *De Trin.* (cap. 6). Primò quidem per hoc quòd, cùm secundùm æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quòd sit factus ad similitudinem Patris. Secundò, quia si homo esset factus solùm ad imaginem Filii, non diceret Pater : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » sed *tuam*. Cùm ergo dicitur : « Ad imaginem Dei fecit illum, » non est intelligendum quòd Pater fecit hominem solùm ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quòd Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cùm autem dicitur quòd Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quòd hæc præpositio (*ad*) designet terminum factionis, ut sit sensus : « Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. » Alio modo hæc præpositio (*ad*) potest designare causam exemplarem, sicut cùm dicitur : « Iste liber est factus ad illum. » Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusivè imago

dicitur, secundùm quòd *imago* ponitur pro exemplari; vel, secundùm quòd quidam dicunt : Divina essentia dicitur imago, quia secundùm eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI.

Utrùm imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non sit in homine solùm secundùm mentem. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XI, quòd « vir est imago Dei. » Sed vir non est solùm mens. Ergo imago Dei non attenditur solùm secundùm mentem.

2. Præterea, *Gen.*, II, dicitur : « Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et fœminam creavit eos. » Sed distinctio masculi et fœminæ est secundùm corpus. Ergo secundùm corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundùm mentem tantùm.

3. Præterea, imago præcipuè videtur attendi secundùm figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergò imago Dei attenditur in homine etiam secundùm corpus, et non secundùm mentem tantùm.

4. Præterea, secundùm Augustinum, XII. *Super Gen. ad lit.*, triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundùm visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundùm quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, IV : « Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem. » Ex quo datur intelligi quòd renovatio nostra quæ fit secundùm novi hominis indumentum, ad mentem pertinet; sed *ad Coloss.*, dicit : « Induentes novum hominem qui renovatur in agnitionem Dei, secundùm imaginem ejus qui creavit eum. » Unde renovationem quæ est secundùm novi hominis indu-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3; et II, *Sent.*, dist. 16, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 26.

mentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solùm ad mentem.

(CONCLUSIO. — Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundùm mentem tantùm; secundùm alias verò ejus partes, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei *per modum imaginis*, ut suprà dictum est (art. 1 et 2); in aliis autem creaturis *per modum vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quòd nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundùm mentem. In aliis verùm partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii: sicut et in cæteris rebus, quibus secundùm partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifestè cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat *vestigium*, et quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundùm similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2); vestigium autem repræsentat per modum effectûs, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia, et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quòd in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quòd in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum non solùm in hoc quòd est et vivit, sed etiam in hoc quòd intelligit, ut suprà dictum est (art. 2). Aliæ verò creaturæ non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectûs producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cùm increata Trinitas distinguatur secundùm processionem Verbi à dicente, et amoris ab utroque, ut suprà habitum est (qu. 45, art. 7), in creatura rationali, in qua invenitur processio Verbi secundùm intellec-

ARTICULUS VII.

Utrùm imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

Ad septimum sit proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non inveniatur in anima secundùm actus. Dicit enim Augustinus II. *De Civit. Dei* (c. 26), quod « homo factus est ad imaginem Dei secundùm quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse *dirigimus*. » Sed *esse* non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

2. Præterea, Augustinus in IX. *De Trinit.* (cap. 4), assignat imaginem Dei in anima secundùm hæc tria, quæ sunt *mens*, *notitia* et *amor*. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundùm actus.

3. Præterea, Augustinus X. *De Trinit.* (cap. 11), assignat imaginem Trinitatis in anima secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit III, dist. 1, lib. *Sent.* Ergo imago attenditur secundùm potentias, et non secundùm actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

Sed contra est, quod Augustinus IX. *De Trinit.* (cap. 6), assignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus secundùm actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quæ est in mente, secundùm quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundùm actualem visionem.

(Conclusio. — Trinitatis imago attenditur primò in rationali creatura secundùm actus Verbi et amoris, secundariò autem secundùm potentias, et præcipuè habitus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supradictum est (art. 2), ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quòd secundùm illud principaliter attendatur quod maximè ac-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. 1, et qu. 10, de verit., art. 3.

cedit, prout possibile est, ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundùm processionem Verbi à dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 7). Et ideo primò et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente, secundùm actus; prout scilicet ex notitia quam habemus cogitando, interius Verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundariò et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundùm potentias, et præcipuè secundùm habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia. Quod quidem *esse* competit nobis, in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc Trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX. *De Trinit.*, quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus hanc Trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in X. *De Trinit.*; ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere : et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus probat XIV. *De Trinit.* (ubi sup.), intelligere dicimur, et velle, seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud, secundùm ipsum, quàm habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit : « Verbum ibi esse sine cogitatione non potest, (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc

dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quàm secundùm quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 6), quod « mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat. » Quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed nunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quòd « non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. » Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit quòd percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 4) : « Si secundùm hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum, quod est Deus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd imago divinæ Trinitatis sit in anima, non solùm per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art. 7), secundùm quod verbum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. 4; et qu. 14, art. 4; et qu. 10, de verit, art. 7.

in nobis procedit à dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundùm quodcumque objectum. Ergo secundùm quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit in XII. *De Trinit.* (cap. 4), quòd « cùm quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, et non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum. Ergo etiam secundùm temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundùm gratiæ donum. Si igitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundùm naturam, sed secundùm gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maximè conformantur imagini Dei secundùm gloriæ visionem; unde dicitur II. *Cor.*, III : « In eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem. » Sed secundùm visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XIV. *De Trinit.*, quòd « non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et diligit, et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum à quo facta est. » Multò igitur minus secundùm alia objecta attenditur imago Dei in mente.

(Conclusio. — Anima rationalis est ad imaginem Dei et Divinæ Trinitatis secundùm quod fertur, vel nata est ferri in Deum notitia et amore.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut supra dictum est, a. 2 et 7), imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quòd imago divinæ Trinitatis attendatur in anima, secundùm aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei (1), sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut

(1) Non proprio et stricto sensu, sed latiori significatione; prout species id importat quod ad constitutionem alicujus

dictum est (art. 7), secundùm processionem Verbi à dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundùm notitiam sui ipsius, et amor procedit à Deo secundùm quod seipsum amat. Manifestum est autem quòd diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris; non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundùm verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundùm quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter. Uno modo directè et immediatè. Alio modo indirectè et mediatè; sicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit in XIV. *De Trinit.* (cap. 8), quòd « mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. » Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolutè, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem suprà inductam (argum. : Sed contra).

Ad primum ergo dicendum, quòd ad rationem imaginis non solum oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid à quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit à notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum, quæratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem subditur. Sed in illa parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etsi Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicetur; quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt, sed quandoque quidem præsentialiter adsunt quandoque autem secundùm memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præsenti; in statu autem

rei specialiùs et propiùs pertinet, quasi eam distinguens ab altera et specificans.

futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quòd memoria, Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut suprà habitum est (art. 4). Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundùm quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta ut penè nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis, sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus, sive sit clara et pulchra, ut in justis, sicut Augustinus dicit XIV. *De Trinit.*

Ad quartum dicendum, quòd secundùm visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo. Et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 14), quod « in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit. » Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX.

Utrùm similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem; quia « ubi est imago ibi est continuò similitudo; sed non convertitur, » ut dicitur in lib. LXXXIII, *quæst.* (qu. 73, ut jam sup.). Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur, non solum per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundùm repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas, et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quòd similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis, imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 28, qu. 2, art. 1; et *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 11.

gratiæ, et gloriæ, ut suprà habitum est (art. 4). Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quòd imago accipitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, similitudo autem secundùm innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet; amor autem virtutis ad voluntatem : quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quòd imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *quæst.* (q. 51) : « Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse » ad imaginem et similitudinem; « cùm, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset. »

(Conclusio. — Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, in quantum est communius quàm imago, et ut subsequens, in quantum significat quamdam imaginis expressionem.)

Respondeo dicendum, quòd similitudo quædam unitas est; *unum* enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V. *Metaphys. Unum* autem, cùm sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et *bonum* et *verum :* unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim *bonum* præambulum ad hominem, secundùm quòd homo est quoddam particulare bonum; et rursus *bonum* subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter, similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quàm imago, ut supra dictum est (art. 1). Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfectè vel imperfectè repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter : uno modo prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundùm ea quæ sunt communiora proprietatibus

naturæ intellectualis, secundùm quas propriè attenditur imago. Et secundùm hoc dicitur in lib. LXXXIII, *quæst.*, quòd « spiritus (id est, mens) ad imaginem Dei nullo dubitante factus est. » Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferioris partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundùm hoc etiam in lib. *De quantitate animæ* dicitur quòd similitudo Dei attenditur in anima, in quantum est incorruptibilis; nam *corruptibile* et *incorruptibile* sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo secundùm quòd significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundùm hoc Damascenus dicit (lib. 2. *De fide orthod.*, cap. 12), quòd « id quod est secundùm imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundùm similitudinem, virtutis (secundùm quòd homini possibile est) habere similitudinem. » Et ad idem refertur quòd similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo non distinguitur ab imagine secundùm communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundùm quòd aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quòd essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundùm ea quæ sunt propria intellectualis naturæ; non autem secundùm conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundùm quædam earum semina; et secundùm has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens, ut id quod secundùm assignationem unam dicitur *imago*, secundùm aliam dicatur *similitudo*.

Ad quartum dicendum, quòd dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO XCIV.

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de statu, vel conditione primi hominis. Et primò quantum ad animam. Secundò, quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo. 1° De conditione hominis quantum ad intellectum; 2° De conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo viderit Deum per essentiam. 2° Utrùm videre potuerit substantias separatas, id est, angelos. 3° Utrùm habuerit omnium scientiam. 4° Utrùm potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS I.

Utrùm primus homo Deum per essentiam viderit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione Divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo « in paradiso conversans beatam et omnium divitem habuit vitam, » ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 11), et Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10). « Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id est, paradiso? » Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10, quòd « primo homini non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur. » Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest, quam divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 5, art. 1 et 2; et II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; et qu. 8, de verit., art. 1 et art. 4.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est, qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in I. dist. 4, lib. *Sentent.* Vidit etiam sine ænigmate, quia « ænigma obscuritatem importat, » ut Augustinus dicit XV. *De Trinit.* (cap. 9). Obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XV, quòd « non prius quod spirituale est, sed quod animale. » Sed maximè spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitæ, Deum per essentiam non vidit.

(Conclusio. — Quamvis primus homo in statu innocentiæ altiori quodam cognitione Deum cognoverit quàm nos cognoscimus, non tamen Deum per essentiam vidit, cùm peccaverit.)

Respondeo dicendum, quòd primus homo Deum per essentiam non vidit secundùm communem statum illius vitæ; nisi fortè dicatur quod viderit eum in raptu; quando « Deus immisit soporem in Adam, » ut dicitur *Gen.*, II. Et hujus ratio est, quia cùm divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quòd nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti; naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti à Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur quod in æternum peccare non possunt. Cùm ergo Adam peccaverit, manifestum est quòd Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quàm nos nunc cognoscamus. Et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tantò per eam Deus clariùs videtur; sicut homo perfectiùs videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet, quòd multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles et corporeos. A

consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti, per hoc quod distrahitur à sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed sicut dicitur *Eccl.*, VII: « Deus fecit hominem rectum (1). » Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores à clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus in XI. *Super Gen. ad lit.*, XXXIII, quòd « fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur; ipsâ incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ quantam capiunt angeli. » Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quàm modò cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit. Habebat tamen beatam vitam secundùm quemdam modum, ut Augustinus dicit XI. *Super Gen. ad lit.* (cap. 18), in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd bona voluntas est ordinata voluntas; non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur, sicut cùm homo videtur per speculum, et simul videtur cùm ipso speculo. Aliud medium est, per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est

(1) Pro corporis rectitudine jam superiùs allatum est minùs directo sensu, qu. 91, art. 3 ad argum. *Sed contra;* sed a animæ rectitudinem pertinere ex Patribus clarè videtur.

necessarium; sed simul in effectibus, præcipuè intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundùm quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundùm hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II.

Utrùm Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 1) : « In paradiso quippe assueverat homo verbo Dei perfrui, bonorum angelorum spiritibus, cordis munditia et celsitudine visionis, interesse. »

2. Præterea, anima in statu præsenti, impeditur à cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur *Sap.*, IX. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut suprà dictum est (qu. 89, art. 2). Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cùm non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de causis (2). Sed anima

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; et qu. 18, de verit., art. 5.

(2) Sic enim ibi, proposit. 13 : *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam : quod est, quia intellectus et intellectum sunt simul. Cùm enim intelligentia est intellectum et intelligens, tunc procul dubio videt essentiam suam. Et quando videt essentiam suam, scit et intelligit per intelligentiam suam. Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quæ sunt sub ea, quoniam sunt ex ea, etc.* Inter

primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis.

(Conclusio. — Cùm anima primi hominis in statu innocentiæ fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem, sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata, non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.)

Respondeo dicendum, quòd status animæ hominis distingui potest dupliciter : Uno modo secundùm diversum modum naturalis *esse;* et hoc modo distinguitur status animæ separatæ à statu animæ conjunctæ corpori. Alio modo distinguitur status animæ secundùm integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundùm naturam; et sic status innocentiæ distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse « in animam viventem, » id est, corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut suprà dictum est (art. 1). Manifestum est autem ex præmissis (qu. 84, art. 7), quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem (1) secundùm animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundùm autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV, cap. *De div. Nomin.* secundùm tres gradus. Quorum

Aristotelis opera in pristinis exemplaribus post duodecim libros *Metaphys.;* quamvis editum ab Arabe aliquo, et ex Procli propositionibus concinnatum agnoscat S. Thomas in proœmio Commentarii sui; proindeque nec in moderna Philosophi editione habeatur.

(1) Supple ipsi corpori conferendam, vel ad perficiendum et gubernandum corpus, etc.

primus est, secundùm quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundùm quod ulterius manuducitur ab bonum quod est suprà omnia, scilicet Deum. Secundùm igitur primum processum animæ, qui est à rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 6). Et ita per eorum cognitionem perfectè cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfectè potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio; quia cùm angelus non intelligat per conversionem ac phantasmata, sed longè eminentiori modo, ut supra dictum est (qu. 55, art. 2), prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multò autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam; sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius quod « intererat angelorum spiritibus. » Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc, quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum, quòd anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra (in corp.) dictum est; quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III.

Utrùm primus homo habuerit scientiam omnium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas : hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I. *Metaphys.* Ipse autem non fuerat tunc omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est sicut « tabula in qua nihil est scriptum, » ut dicitur in III. *De anima.* Si autem per species infusas, ergo scientia ejus, quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam à rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam; sed eam per temporis successionem acquirunt secundùm suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima, et quantum ad cognitionem et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est, quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur *Gen.*, II (2). Nomina autem debent naturis rerum con-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2; et qu. 18, de verit., art. 2 et art. 4.

(2) Nec tantùm, sed et quòd illa Deus ad eum adduxerit ut ipsemet videret quid vocaret ea (sive quo nomine vocaret), adeoque quòd *omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus;* unde subditur quòd *nominibus suis appellavit cuncta animantia et universa volatilia cœli et bestias terræ*, ut videre est vers. 19 ac deinceps; ad indi-

gruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

(CONCLUSIO. — Cùm primus homo non tantum secundùm corpus ad aliorum generationem, sed et secundùm animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, supernaturalium tantum quanta opus erat; alia verò ab his ignorasse.)

Respondeo dicendum, quòd naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus à Deo institutæ sunt non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare: ita, etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere, et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est à Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa, quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter fieri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt; eo quòd vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem: sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia verò, quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt,

candum quòd hæc nominum impositio non fortuita sive arbitraria tantùm fuerit, sed consulta, scientifica, et uniuscujusque animantis genio conveniens.

nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit (1) : sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, putà quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quòd Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter scivisset postmodum per experimentum. Quantum verò ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in primo statu decipi potuisset.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus I. *ad Thimoth.*, II, quòd « mulier seducta in prævaricatione fuit. »

(1) Sic tacitè revocat quæ in quæstionibus disputatis de verit., qu. 18, art. 4, dixerat : *Adam scivisse multa in creaturis quæ naturali cognitione non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum secundùm quòd providentiæ divinæ subsunt, etc.*, id est non tantùm dispositiones naturales quas hic etiam eum cognovisse supponit; sed et illas quæ *obedientiales* appellantur, quatenus Deus potest de illis facere quæcunque vult.

(2) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3; et qu. 18, de verit., art. 6.

2. Præterea, magister dicit XXI, distinct. II, *Sent.* quod « ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse à Deo putavit. » Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quantò aliquid remotius videtur, tantò minùs videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modò.

4. Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad lit.*, quod « in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei (1). » Sed homo in statu innocentiæ comedisset, per consequens dormivisset, et somniavisset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est (art. 3). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. »

(Conclusio. — Cùm homo in primo statu secundum intellectum sic à Deo fuerit institutus, quòd nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ scivit, nec quoad ea quæ nescivit.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, largè accepta deceptione, pro æstimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum

(1) Sive paulò aliter quòd *in somnis imagines corporum non discernuntur à corporibus et quòd anima dormientis ducitur imaginibus corporum ac si corpora essent;* ut cap. 2 videre est à principio et in fine.

in talibus non est noxium homini; et ex quo temerè assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non convenit integritati primi status : quia, ut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), « in illo statu erat devitatio tranquilla peccati; qua manente nullum malum omnino esse poterat. » Manifestum est autem, quod sicut *verum* est bonum intellectus, ita *falsum* est malum ejus, ut dicitur VI. *Ethic.* Unde non poterat esse quòd, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis; non tamen aliquod malum inesse poterat : ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet. Sed quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quòd quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris, etsi præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus *Super Gen. ad lit.* (cap. 35), quod « mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. »

Ad secundum dicendum, quòd mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri *Sententiarum* sequi in hac parte (1).

(1) Cur per serpentem potiùs quàm per aliud qualecunque animal diabolus aggredi mulierem et ei loqui sit permissus,

Ad tertium dicendum, quòd si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasiæ primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum, quòd id quod accidit in somno non imputatur homini; quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quòd alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile. Et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici quòd divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maximè indigeret; quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

QUÆSTIO XCV.

De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et justitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

Et circa hoc consideranda sunt duo : 1° Quidem, de gratia et justitia primi hominis; 2° De usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia. 2° Utrùm in statu innocentiæ habuerit animæ passiones. 3° Utrùm habuerit omnes virtutes. 4° Utrùm

nec similiter virum sit aggressus aut ei collocutus, dicetur in 2, 2, qu. 163, art. 4, ubi de gravitate utriusque peccati tractabitur, et qu. 165, art. 2, ubi de congruenti modo tentationis, etc.

opera ejus fuissent æquè efficacia ad merendum, sicut modò sunt.

ARTICULUS I.

Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I. *Cor.*, XV, distinguens Adam à Christo, dicit : « Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem. » Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quòd fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quæstion. veter. et novi Testamenti* (qu. 123), quòd Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicunque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia* (cap. 10), quòd « Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut priùs in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. » Primò ergo condidit hominem et angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit in XXIV. dist., lib. II *Sentent.*, quòd « homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere. » Quicunque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cùm per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi priùs existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat à gratia, quàm gratia à glo-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 3, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3; ut et dist. 29, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, I, art. 8.

ria, quæ nihil est aliud quàm gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multò magis natura præcessit gratiam.

Sed contra : homo et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9), quòd « Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam. » Ergo et homo creatus fuit in gratia.

(Conclusio. — Cùm primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi verò inferiores vires, animæ verò corpus; conveniens est illum in gratia fuisse creatum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset. Plurimæ enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse. Sed quòd fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in qua Deus hominem fecit, secundùm illud *Eccles.*, VII : « Deus fecit hominem rectum. » Erat enim hæc rectitudo secundùm hoc quòd ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (lib. I *De peccatorum remissione*, cap. 16). Manifestum est autem quòd illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Unde manifestum est quòd et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundùm naturam, sed secundùm supernaturale donum gratiæ : non enim potest esse quòd effectus sit potior quàm causa. Unde Augustinus dicit, XIII. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « posteaquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. » Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quòd per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur:

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale: quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est primogenitus ex mortuis; sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quòd Adam non fuit spiritualis secundùm animam, sed quòd non fuit spiritualis secundùm corpus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quòd non sic fuerit in eo sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum, quòd ex illa auctoritate Augustini non habetur quòd angelus vel homo priùs fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quàm habuisset gratiam; sed quòd ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad quartum dicendum, quòd Magister loquitur secundùm opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantùm. Vel potest dici quòd, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum ergo dicendum, quòd cùm motus voluntatis sit non continuus, nihil prohibet, etiam in primo instanti suæ creationis, primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum, quòd gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrùm in primo homine fuerint animæ passiones.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundùm enim passiones

(1) De his etiam qu. 26, de verit., art. 8, tum in corp., tum ad 6.

animæ contingit quòd « caro concupiscit adversùs spiritum. » Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quàm corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd « erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones. »

(Conclusio. — Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium et spes non affligens, in statu innocentiæ fuerunt; cæterùm quæ malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est *bonum* et *malum*. Unde omnium passionum animæ, quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, XIV. *De Civit. Dei* (ut suprà), omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, ut dolor et hujusmodi; similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, et nunc habendum, ut cupiditas æstuans. Illæ verò passiones quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ, aliter tamen quàm in nobis; nam in nobis appetitus sensualis (in quo sunt passiones) non totaliter subest rationi : unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis et impedientes; quandoque verò ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu verò innocentiæ, inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animæ nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro concupiscit adversùs

spiritum per hoc quòd passiones rationi repugnant. Quod in statu innocentiæ non erat.

Ad secundum dicendum, quòd corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantum ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infrà dicetur (qu. 97, art. 2). Et similiter anima fuit impassibilis, quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum, quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperari enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in III. *Ethic.*

ARTICULUS III.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrænatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum priùs commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in quadam homilia:

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 1; et in expositione litteræ sive textûs, ad tertiam objectionem respondendo.

« Princeps vitiorum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum. »

(CONCLUSIO. — Cùm in Adam tempore innocentiæ ratio fuerit Deo subjecta, et rationi inferiores vires, aliqualiter omnes virtutes habuit; ac eas quidem secundùm habitum et actum, quæ non includebant imperfectionem illi statui repugnantem; alias verò secundùm habitum tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim suprà (art. 1), quòd talis erat rectitudo primi status, quòd ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis, ut magis patebit cùm de virtutibus agetur (2, 2, qu. 62, art. 2). Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est quòd virtutum quædam sunt quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia: et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quædam vero sunt, quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actûs vel ex parte materiæ; et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status; nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu: sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur: perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc quòd videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si verò imperfectio quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundùm habitum, et non secundùm actum; ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena: perfectioni enim primi status repugnat tam dolor quàm culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundùm habitum, et non secundùm actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut

si peccatum præcessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro *posse* repelleret; sicut Philosophus dicit in *Ethic.* (cap. ult.), quòd « verecundia quæ est de turpi facto, contingit studioso solùm sub conditione : est enim sic dispositus, quòd verecundaretur, si aliquid turpe committeret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd accidit temperantiæ et fortitudini quòd superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto; sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quòd illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status; poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quæ verò sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundùm actum, sed solùm secundùm habitum; sicut de pœnitentia et misericordia dictum est.

Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solùm, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solùm est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solùm est circa timòrem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundùm quòd est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundùm quòd est moderativa audaciæ sive spei, non autem secundùm quòd moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quòd perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono : et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione : et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quàm opera nostra.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd opera primi hominis fuerint minùs efficacia ad merendum, quàm opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia, quàm primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosiùs infunditur nobis gratia; quæ, cùm sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim II. *ad Tim.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Et Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « virtus est circa difficile et bonum. » Sed nunc est major pugna et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit, XXIV. dist., II. lib. *Sentent.*, quòd « homo non meruisset tentationi resistendo. » Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum, quàm in primo statu.

Sed contra est, quia secundùm hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

(CONCLUSIO. — Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quàm nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia vel ex quantitate operis absoluta; si verò ex quantitate proportionali, minùs efficacia erant.)

Respondeo dicendum, quòd quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione. Qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem est duplex, scilicet absoluta et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta, quàm illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate pro-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 4.

portionali vidua plus fecit, secundùm sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quòd efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ, quàm post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ; quia tunc copiosior fuisset nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam si consideretur absoluta quantitas operis, quia cùm homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem; magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quàm opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo post peccatum ad plura indiget gratia quàm ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum, quòd difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundùm quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile; promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quòd aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile; quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quòd sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quòd resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundùm opinionem ponentium quòd gratiam non haberet; sicut nec modò est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc loco est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modò est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quàm modo.

QUÆSTIO XCVI.

De dominio, quod homini in statu innocentiæ competebat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur. 2° Utrùm dominaretur omni creaturæ. 3° Utrùm in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales. 4° Utrùm homines hominibus dominarentur in illo statu.

ARTICULUS I.

Utrùm Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, IX, quòd « ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret (2). »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3; et *Opusc.*, XX, lib. III, cap. 9.

(2) Ex cap. 14 æquivalenter colligitur, ubi non carnaliter intelligi debere monet, quòd hæc Deus ad Adam adduxerit, sicut adigunt venatores animalia quæ capiunt; neque quòd vox aliqua jussionis facta sit illis qualem intelligere solent rationales, cùm id non possint ullo modo bestiæ, quamvis Deo in suo genere obtemperent; sed *sicut ipse monet omnia temporibus opportunis per angelica ministeria, etc.* Sequens autem appendix, Hieronymi nomine prænotata, nullibi apud illum occurrit, sed simile aliquid apud Bedam in *Hexamero* suo, quòd et ex illo refert Glossa, et ex eodem sine nominis ejus expressione Rabanus mutuatur : *Meritò quæritur* (inquit) *in qua utilitate homo dominatum in pisces et volucres et animantia terræ cuncta perceperit, vel quos ad usus, vel quæ sint hæc solatia hominis creati, si nunquam peccaret; cui soli arborum fructus in prima conditione concessi sunt. Nisi fortè dicendum est quia peccaturum præsciebat Deus*

Non autem fuisset ibi necessarium ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit homo dominium super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non rectè sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo non omnia animalia sub hominis dominio continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit, quòd « homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum. » Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non rectè fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.* primo de homine : « Præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ. »

(Conclusio. — Adam in statu innocentiæ cunctis dominabatur animalibus, quòd ei omnia animalia naturaliter subjecta essent : unde in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 95, art. 1), inobedientia ad hominem, eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eo quòd ipse fuit inobediens Deo. Et ideo, in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam, nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta : quod apparet ex tribus. Primò ex ipso naturæ processu; sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem); ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum. Plantæ enim utuntur terrâ

hominem et mortalem peccando futurum, quem immortalem ipse creavit. Ideoque ea illi solatia primordialiter instituit quibus fragilitatem suam possit mortalis tueri, vel alimentum videlicet ex his habens, vel indumentum, vel laborum et itineris adjumentum.

ad sui nutrimentum, animalia verò plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 5), quòd « venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis, quia per eam homo vendicat sibi quod est naturaliter suum. » Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cùm homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertiò, apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundùm æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est *ratio omnium agibilium*. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quòd naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in subjectos multa potest facere superior potestas, quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quòd statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solùm circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ dicit *Gen.*, I, quòd « ligna et herbæ datæ sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, » sed « quibusdam. » Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis, sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis. Ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum, quòd homines in statu innocentiæ

non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quòd Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quòd omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis, secundùm æstimationem naturalem, ex qua contingit quòd grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICULUS II.

Utrùm homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quàm homo. Sed sicut dicit Augustinus, III. *De Trin.* (cap. 8, ut infrà, qu. 10, art. 2, notabitur), materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multò minùs homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ nisi nutritiva, et augmentativa et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cùm dominium competat homini secundùm rationem, videtur quòd homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicunque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in *Epist. ad Polyc.* Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I, de homine : « Præsit universæ creaturæ. »

(Conclusio. — Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis verò et inanimatis, utendo absque ullo impedimento.)

Respondeo dicendum, quòd in homine quodammodo sunt omnia. Et ideo secundùm modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundùm hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundùm quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundùm quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundùm quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundùm quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm homines in statu innocentiæ fuissent æquales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius, quòd « ubi non deliquimus, omnes pares sumus. » Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundùm illud *Eccli.*, XIII : « Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi. » In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3. Præterea, cessante causa cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quòd quosdam pro meritis præmiat, quosdam verò punit; ex parte verò naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti;

quæ in primo statu non fuissent. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, XIII : « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Ordo autem maximè videtur in disparitate consistere. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 13). « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. » Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

(Conclusio. — Necesse est in statu innocentiæ aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inæqualitas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad ætatem : sic enim quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur steriles erant. Sed et secundùm animam diversitas fuisset, et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit magis et minùs animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in justitia et scientia quàm alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet, magis et minùs, cùm etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundùm diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur, quàm alii, et majores, et pulchriores, et meliùs complexionati; ita tamen quòd in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundùm differentiam justitiæ et peccati. Ex qua contingit quòd aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas est causa quòd dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quàm inter æquales, licèt non æqualiter utrinque

respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quàm frater fratrem, licèt filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quòd causa disparitatis poterat esse ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minùs sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in omnibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari, secundùm prædictum modum, absque alio defectu naturæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in statu innocentiæ homini dominabatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 15) : « Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. »

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum : « Sub potestate viri eris, » ut dicitur *Gen.*, III. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando « nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, » ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10 jam suprà). Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed contra : conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quàm conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur : unde et unus ordo *Dominationum* vocatur.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 164, art. 2, tum in corp., tum ad 1; ut et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3; et *Opusc.*, XX, lib. II, cap. 9, col. 1; et in eodem *Opusc.*, lib. III, cap. item 9 et 11, circa finem.

Ergo non est contra dignitatem status innocentiæ, quòd homo homini dominaretur.

(Conclusio. — Servitus peccati pœna esse debet; non igitur in statu innocentiæ homo homini dominaretur dominio servituti opposito; licèt supereminentiam scientiæ et justitiæ habens, alium ad proprium bonum ejus dirigeret.)

Respondeo dicendum, quòd dominium accipitur dupliciter. Uno modo secundùm quòd opponitur servituti. Et sic dominus dicitur, cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium secundùm quòd communiter refertur ad subjectum qualitercunque. Et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur. Sed secundo modo accepto dominio, homo homini dominari potuisset. Cujus ratio est, quia servus in hoc differt à libero, quòd « liber est causa sui (1), » ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quòd illud bonum, quod deberet esse suum, cedat alteri tantùm; et ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum; propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem, in statu innocentiæ

(1) Sic enim juxta græcum ἕνεκα αὐτοῦ in ablativo legendum est, quasi dicatur esse *gratiâ sui*, hoc est propter se solum et non propter alium, sicut servus. Quamvis et aliquando S. Thomas ita usurpat ut in nominativo intelligatur *causa sui*, veluti causa suæ deliberationis, volitionis, actionis, et se pro arbitrio movens, non sicut servus qui movetur ex imperio vel ex nutu domini. Sed alterum sequitur ex altero, nempe ut suæ actionis causa sit qui propter se tantùm est. Unde sic S. Thomas usurpare potuit quoad sensum quotiescunque usurpavit, et nominatim suprà, qu. 83, art. 1 ad 3; etsi meliùs ut hic et expressiùs juxta proprietatem græcæ phrasis.

fuisset propter duo. Primò, quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi autem per se intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio *Polit.*, quandocunque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundò, quia si unus homo habuisset supra alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundùm quod dicitur, I. *Petr.*, IV : « Unusquisque gratiam, quam accipit, in alterutrum illam administrantes. » Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei*, cap. 14, quòd « justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi. » Et cap. 15 : « Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit. »

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundùm corpus. Et primò quantum ad conservationem individui; secundò, quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis. 2° Utrùm esset impassibilis. 3° Utrùm indigeret cibis. 4° Utrùm per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS I.

Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in diffinitione hominis. Sed remota diffinitione aufertur diffinitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, *corruptibile* et *incorruptibile* genere differunt, ut dicitur in X. *Metaphys.* Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cùm natura eadem maneat secundùm speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundùm illud *Sap.*, X: « Eduxit illum à delicto suo (2). » Ergo immortalitatem recuperasset: quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundùm illud *Apoc.*, XXI : « Mors ultra non erit. » Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium me-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 4; et qu. 5, de malo, art. 5.

(2) Sic de sapientia ipsa vers. 1, pleniùs quàm hic : *Hæc illum qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum à delicto suo.* Quod in eumdem sensum Augustinus usurpat, Epist. 99, ubi ait : *De illo quidem primo homine patre generis humani quòd eum Christus ab inferno solverit, Ecclesia fere tota consentit; quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur authoritas; quanquam illud quod in libro Sapientiæ scriptum est* (ut jam suprà) *magis pro hac sententia quàm pro ullo alio intellectu facere videatur.*

reretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

Sed contra est, quod dicitur *ad Rom.*, V, quòd « per peccatum intravit mors in mundum. » Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

(CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ non natura, sed gratia effectivè immortalis erat; quia vis illi divinitus data erat, per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiæ.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eo scilicet quòd vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam, quæ non est in potentia, nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste. Et hoc dicitur secundùm naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundùm gloriam; quia, ut dicit Augustinus in *Epist. ad Dioscorum* (seu Epist. 56), « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, et incorruptionis vigor. » Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis, quia (ut Augustinus dicit in lib. *De quæstion. novi et veter. Testamenti*), « Deus hominem fecit, qui, quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam, aut ad mortem. » Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut suprà dictum (qu. 76, art. 1), conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quòd rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quòd vis illa præservandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum

gratiæ. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infrà dicetur (III. part., qu. 1, art. 2).

Ad quartum dicendum, quòd differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundùm illud *Gen.*, II : « Immisit Deus soporem in Adam. » Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quòd « tulit unam de costis ejus. » Ergo fuisset passibilis, etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis : quia « passio magis facta abjicit à substantia (2). »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 19, art. 3; ut et dist. 23, qu. 2, art. 3; et iterum dist. 29, art. item 3.

(2) Ex lib. VI *Topic.*, ubi græcè dicitur ἐξίστησι τῆς οὐσίας. Quod modernus interpres vertit *è statu suo naturam dimovere;* passionemque magis factam *amplificatum affectum* reddit; ut cap. 3 videre est. Porrò passio magis facta (vel quæ fit magis ex græco μᾶλλον γειμενον), intelligitur vehementior quædam vel intensa passio, quæ subjectum extra propriæ substantiæ terminos constituit, vel statum ejus naturalem immutat. Hoc enim græca phrasis præ se fert et indicat planiùs

(CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ fuit impassibilis secundùm passiones quæ removent hominem à naturali dispositione, passibilis autem secundùm passiones perfectivas.)

Respondeo dicendum, quòd passio dupliciter dicitur. Uno modo propriè; et sic pati dicitur quòd à sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundùm quamcunque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ: sicut intelligere vel sentire dicitur *pati* quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat et patiebatur, et secundùm animam et secundùm corpus. Primo autem modo dictą passione erat impassibilis, et secundùm animam et secundùm corpus, sicut et immortalis; poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam et *sentire* et *dormire* non removent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 3 ad 2), costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem à naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari, ne pateretur læsionem ab aliquo duro: partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso à quo læderetur.

quàm latina, quæ sic intelligi non debet, ut videtur, quasi aliquid substantiæ detrahat, vel abjiciat illud quod subjecto essentialiter convenit, etc.

ARTICULUS III.

Utrùm homo in statu innocentiæ indigebat cibis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cùm ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quòd homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « De omni ligno quod est in paradiso comedetis. »

(Conclusio. — Homo in statu innocentiæ cùm vitæ animalis esset, cibis indigebat; iis tamen post resurrectionem, vitæ spiritualis existens, non egebit.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem verò habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd anima rationalis, et *anima* est et *spiritus*. Dicitur autem esse *anima*, secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur *Gen.*, II : « Factus est homo in animam viventem, » id est, vitam corpori dantem. Sed *spiritus* dicitur secundum illud quod est proprium sibi, et non aliis animabus,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 19, art. 2 ad 2 et ad 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 82, col. 5 et 9; et *Opusc.*, III, cap. 133.

quòd scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei in quantum est anima. Et ideo corpus illud dicebatur *animale*, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in libro II. *De Anima* (text. 34 et 39), est anima vegetabilis, cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri. Et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo verò statu post resurrectionem, anima communicabit quodam modo corpori ea quæ sunt sibi proprìa, in quantum est *spiritus* : Immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem verò et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora *spiritualia* dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus in lib. *De Quæst. veter. et novi Test.*, qu. 19 : « Quomodo immortale corpus habebat quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca, neque potu. » Dictum est enim suprà art. 1, quòd immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi. Et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum, quòd in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi præceptum fuit, ut à ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum, quòd quidam dicunt quod homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo, nisi quantum fuisset ei necessarium; unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto

non esset aliqua fœculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem : effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile, alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (art. 3, ad 2). Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur à virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quòd dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales : quos irridet Philosophus in III. *Metaphys.* (text. 15).

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, III : « Ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum. »

4. Præterea, Augustinus in lib. *De quæst. vet. et nov. Testam.* dicit : « Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ (2). »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 3 ad 5; et qu. 5, de malo, art. 5 ad 8 et 9.

(2) Ut videre est immediatè ante illa quæ paulò superiùs indicata sunt, et inter supposititia tantùm Augustini opera recensentur. Sed verus ipse Augustinus, lib. XIII *De Civit. Dei*, cap. 20 : *Licèt primi homines morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, nondum*

(CONCLUSIO. — In statu innocentiæ per lignum vitæ consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter.)

Respondeo dicendum, quòd lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat; non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu contra suos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit I. *De generatione* (text. 34 et 39), illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei, quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et minus additur, diminuit vini fortitudinem et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum verò, quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem verò in statu senectutis, nec ad hoc sufficit, unde sequitur decrementum; et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit XIV, *De Civit. Dei* (cap. 26), quòd « cibus

spiritalia sed animalia corpora terrena gestantes. Quæ licèt senio non veterascerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eis de ligno vitæ quod in medio Paradisi erat, mirabili gratiâ præstabatur), tamen et alios sumebant cibos, etc. Ut et mox : *Alebantur ergo aliis quæ sumebant, ne animalia corpora molestiæ aliquid esuriendo ac siliendo sentirent. De ligno autem vitæ propterea gustabant, ne mors eis undecunque subreperet, vel senectute confecti decursis temporum spatiis interirent; tanquam cætera essent alimento, illud sacramento.*

aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitæ ne senectus eum dissolveret. » Et in lib. *De Quæst. vet. et nov. Testam.* (ut sup.), dicit, quòd « vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. » Non tamen simpliciter immortalitatem causabat; quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ, neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet quia virtus cujuscumque corporis est finita; unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim, quòd quantò aliqua virtus est major, tantò imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat à corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ verò concludunt quod causabat incorruptibilitatem, impediendo corruptionem secundum modum prædictum.

QUÆSTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conservationem speciei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei. Et primò, de ipsa generatione. Secundò de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio. 2° Utrùm fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS I.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio. Generationi enim corruptio est contraria, ut dicitur in V. *Phys.* (text. 51). Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie, quod secundum individuum conservari non potest : unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo cùm homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium juri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidor dicit (1). Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Crescite et multiplicamini, et replete terram. » Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset, cùm duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

(Conclusio.— Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens, nisi species, et quæque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentiæ futura erat generatio.)

(1) Sic enim lib. V *Etymologiarum* vel *Originum*, cap. 4 : *Jus naturale est commune omnium nationum, eo quòd ubique instinctu naturæ non constitutione aliquâ* (particulari) *habeatur; ut viri et fœminæ conjunctio, liberorum educatio et successio, communis omnium possessio, et eorum acquisitio quæ cœlo, terrâ marique capiuntur.* Indeque in *Decretis*, dist. 1, transcribitur, ut cap. 7 videre est.

Respondeo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioqui peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus verò naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin eo corrupto naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ verò incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua; et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte verò animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta à natura, vel potius à naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit præservari à corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum, quòd generatio in statu innocentiæ, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum, quòd in statu isto, multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum; quia « communitas possessionis est occasio discordiæ, » ut Philosophus dicit in II. *Polit.* Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ,

communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cùm hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit (1) : « Primus homo erat in paradiso terrestri, sicut angelus quidam. » Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, « neque nubent, neque nubentur, » ut dicitur *Matth.*, XXII. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maximè efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud *Psalm.* XLVIII : « Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Ergo ante peccatum non fuisset maris et fœminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed contra est, quod Deus ante peccatum « masculum et fœminam fecit, » ut dicitur *Gen.*, I et II. Nihil autem est

(1) Nempe lib. II *Fidei orthod.*, cap. 11, circa medium, ubi alio sensu *quemdam angelum* vocat, quia solo suavissimæ contemplationis fructu delectabatur, quod nuncupatur lignum vitæ. Sed lib. IV, cap. 25, juxta sensum præsentem insinuat, cùm primùm quidem ait quòd *virginitas in paradiso conservabatur*, ac deinde subjungit inferiùs quòd *virginitas con-*

frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, *Gen.*, II, dicitur : « Mulier est facta in adjutorium viri. » Sed non ad aliud nisi ad generationem, quæ fit per coitum ; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per fœminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

(CONCLUSIO. — Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu innocentiæ generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et fœminæ, absque omni tamen libidinis morbo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentiæ fœditatem, quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit de homine, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu, per operationem divinæ virtutis. Et dicit quòd Deus ante peccatum fecit « masculum et fœminam, » respiciens ad modum generationis, qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut suprà dictum est (qu. 97, art. 3), naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum, quòd usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum, quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et fœminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva ; unde cùm in omnibus, in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus

versatio angelorum est (τὸ τῶν ἀγγέλων πολίτευμα), **ut et *imitatio*** (τὸ μίμημα). **Quod perinde ac si angelo primum hominem compararet in paradiso existentem.**

verò passiva in fœmina, naturæ ordo exigit, ut ad generandum conveniant per coitum mas et fœmina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (c. 16) : « Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo ; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam, et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 4). Ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt. Vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum, quòd bestiæ carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur ; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile) ; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinatè se extulisset super hujusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderatè assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus, sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini quæ à statu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tem-

pore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (ubi supra) « in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis salva integritate fœminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. »

QUÆSTIO XCIX.

De conditione prolis generandæ quoad corpus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ. Et primò, quantum ad corpus. Secundò, quantum ad justitiam. Tertiò, quantum ad scientiam.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. 2° Utrùm omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS I.

Utrùm in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus in lib. *De Bapt. par-*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 1 et 2.

vul. (1), quòd « infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis; » quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia (2) statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse pœna ex peccato consequens.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ vis defuisset pueris ad movendum membra.

4. Præterea, defectûs senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

Sed contra est, quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent, et quantitate et virtute corporis.

(Conclusio. — In statu innocentiæ pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes; quippe cùm hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem hoc naturale esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia

(1) Sive, ut inscribi etiam solet *De peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. 38.

(2) Præsertim verò ea quæ lacte nutriuntur, ut ex allato Augustini loco plenius infrà referetur.

homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis, quàm cætera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri, in pueris, nervi qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia verò parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, quòd « Deus fecit hominem rectum » (*Eccli.*, VII) : Et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est, quæ tendit in actus sibi convenientes; non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit (1), quòd « juxta se jacentibus mammis magis possunt esurientes flere, quàm sugere. »

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quòd nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundùm statum suum.

(1) Plenius quàm hic et expressiùs, cùm sic ait æquivalenter : *Pecorum pulli, quamvis parvuli, currunt et matres agnoscunt, nec sugendis uberibus curâ et ope admoventur aliená, sed ea ipsi in maternis corporibus loco abdito po-*

Ad quartum dicendum, quòd homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS II.

Utrùm in primo statu fœminæ natæ fuissent.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in primo statu fœminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus in lib. II *De generatione animalium*, quòd « fœmina est mas occasionatus, » quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo fœminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur, vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ : sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cùm igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte fœminæ, videtur quòd semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam fœminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quòd in statu innocentiæ fœminæ nascerentur.

Sed contra est, quòd sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et fœminam in natura humana, ut dicitur *Gen.*, I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et fœminæ generati.

(CONCLUSIO. — Quoniam diversitas sexus ad perfectionem

sita mirabili facilitate noverunt. Contrà, homini nato nec ad incessum pedes idonei, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et nisi ope nutrientis admotis labris pupillæ uberis ingerantur, nec ubi sint sentiunt, et juxta se vescentibus mammis, etc.

naturæ humanæ pertinet, in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.)

Respondeo dicendum, quòd nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quòd fœmina dicitur *mas occasionatus*, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 1 ad 1).

Ad secundum dicendum, quòd generatio fœminæ non solùm contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit, sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit in lib. *De animalibus*, quòd « ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis verò ad generationem fœminarum; » quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus; et præcipuè in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundùm voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quòd proles fuisset genita vivens vita animali; ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quòd omnes generarent, et non solùm primi parentes. Ad quod consequens videtur quòd tot fuissent generatæ fœminæ quot mares.

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantùm ad justitiam, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm homines fuissent nati cum justitia. 2° Utrùm nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS I.

Utrùm homines fuissent nati cum justitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non fuissent cum justitia nati. Dicit enim Hugo de S. Victore, quòd « primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes (2). »

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, *ad Rom.*, V. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset à parentibus in filios.

Sed contra est, quod Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virg.* (cap. 10), quòd « simul, cùm rationalem haberent animam, justi essent, quos generaret homo, si non peccaret. »

(Conclusio. — Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentiæ non fuisset, futurum etiam erat

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1; et qu. 18, de verit., art. 7 ad 4; ut et *Quodlib.*, V, qu. 5, art. 1.

(2) Colligitur æquivalenter plenioribus verbis, lib. I *De Sacramentis fidei*, part. VI, cap. 24 : *Non potuit natura* (inquit) *nascentibus dare quod in generantibus nondum adhuc possidebat, quemadmodum et ii qui nunc in peccato generantur, non aliud nascendo trahunt quàm vitium quod à natura ex qua seminantur accipiunt. Sic itaque primus homo, tempore obedientiæ suæ casto conjugio ad propagationem posteritatis institutioni divinæ serviens, filios generaret sine peccato* (*quoniam ex natura ab omni vitio libera*), *sed non similiter paternæ justitiæ hæredes, quoniam ipsa natura nondum foret ad incorruptionis præmium* (*quod nisi post peractam obedientiam dandum non erat*) *transformata; postquam autem fuisset homo ad cœlestem et spiritualem statum transformatus, ampliùs generare non debuerat.*

ut cum justitia originali toti speciei divinitus data homines nascerentur.)

Respondeo dicendum, quòd naturaliter homo generat sibi simile secundùm speciem. Unde quæcunque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quòd filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quòd filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantùm sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quòd opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ : unde traducitur à parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum ad executionem actus (1).

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cùm radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut suprà dictum est (qu. 95, art. 1), necesse est dicere, quòd si pueri nati fuissent in originali justitia, quòd etiam nati fuissent in gratia : sicut et de primo homine suprà diximus, quòd fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa

(1) Quasi nimirum non sic hæredes paternæ justitiæ futuros dicat. Ut similiter justa opera exercerent, quamvis habitualem justitiam nascendo acciperent qualem habebat ipse. Unde subjungit : *Sunt tamen qui credunt veraciter asserendum quòd primus homo si non peccasset, nullos nisi bonos filios genuisset, et quòd nemo omnium damnaretur qui ex illius carne nascerentur.* Quod perinde est ac asserere omnes justa opera executuros fore per oppositum ad id quod sentit ipse Hugo.

per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cùm habuisset animam rationalem : sicut etiam statim cùm corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrùm pueri in statu innocentiæ nati, fuissent in justitia confirmati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri in statu innocentiæ nati, fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius, IV. *Moralium*, super illud *Job :* « Somno meo requiescerem, si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. » Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro : « Cur Deus homo, » quòd « si primi parentes sic vicissent, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. » Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulteriùs peccare non posset. Ergo similiter et homo si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10) : « Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi (scilicet primi parentes) malum in posteros trajicerent,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 81, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 3; ut et dist. 23, qu. 2, art. 2; et *ad Rom.*, V, col. 2.

nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. » Ex quo datur intelligi quòd etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

(Conclusio. — Confirmatur homo in justitia, per apertam Dei visionem, quam cùm parentes quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentiæ nati, in justitia confirmati fuissent.)

Respondeo dicendum, quòd non videtur possibile quòd pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim quòd pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis. Parentes autem quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quòd efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cùm ipse sit ipsa essentia bonitatis, à qua nullus potest averti, cùm nihil desideretur et ametur, nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundùm legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali, secùs accidere potest, sicut creditur de Virgine matre Dei. Quàm citò autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset, quòd Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quòd parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quòd si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ; ita scilicet quòd ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ. Possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc quia essent in justitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quòd Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cùm dicit: « Videtur quòd si vicissent, etc. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus pos-

teri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantùm in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quòd omnino peccare non possent : quod est tantùm in beatis.

Ad quartum dicendum, quòd non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile, et ante electionem et post; non autem angelus, sicut suprà dictum est, cùm de angelis ageretur.

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm pueri nascerentur in scientia perfecti. 2° Utrùm statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS I.

Utrum in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut suprà dictum est (qu. 94, art. 3). Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit. Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3 ad 5 et 7; ut et de malo, qu. 5, art. 4 ad 8; et *Quodlib.*, V, qu. 5.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est, quòd anima nostra per naturam est, sicut « tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 14). Sed eadem animæ natura est modò quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientiâ caruissent.

(Conclusio. — Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat : pueri igitur in statu innocentiæ nati, non fuissent in scientia perfecti, licèt eam progressu temporis facilè acquisivissent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, de his quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut suprà dictum est (qu. 55, art. 2, et qu. 84, art. 6). Et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem. Quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quòd pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo, quantum ad hoc non generabat filios similes sibi, sed solùm quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia est privatio scientiæ quæ debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset; habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundùm tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum, quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in VII. *Cœlest. hierarch.*

Ad tertium dicendum, quòd pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur, et per universalia principia juris naturalis;

quam multò plenius tunc habuissent quàm nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS II.

Utrùm pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ, mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent, propter hoc quòd anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat, quia ut dicitur *Sap.*, IX : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. » Ergo ante peccatum et corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum; sicut agnus statim fugit lupum. Multò ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est, quòd natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim à principio habuissent perfectum usum rationis.

(Conclusio. — Pueri in statu innocentiæ mox nati non habuissent perfectum rationis usum, sed ad opera puerilia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 84, art. 7), usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum. Unde ligato sensu et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideo impeditis eorum organis, necesse est quòd eorum actus impediantur; et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate; habuissent tamen perfectiorem quàm nunc,

quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superiùs est dictum (qu. 99, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd aggravatio accidit ex corruptione corporis, in hoc quòd usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundùm quamcunque ætatem.

Ad secundum dicendum, quòd etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quòd aves docent volare pullos suos; et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut suprà dictum est (quæst. 99, art. 1).

QUÆSTIO CII.

De loco hominis qui est paradisus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus.

Circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm paradisus sit locus corporeus. 2° Utrùm sit conveniens locus habitationi humanæ. 3° Ad quid homo in paradiso positus fuit. 4° Utrùm in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS I.

Utrum paradisus sit locus corporeus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda (in II. *ad Cor.*, XII), quòd paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 82, art. 3 ad 3; et II, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 2; ut et dist. 29, quæst. 1, art. 5; et

locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terræ esset quòd tantùm elevaretur, tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet *Gen.*, II. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum in lib. *Meteor*. Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissimè inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim *Proverb.*, III, de Sapientia, quòd « est lignum vitæ his qui apprehendunt eam. » Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quòd et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur *Gen.*, II, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII. *Super Gen. ad lit.* : « Tres sunt de paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantùm; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Quam mihi fateor placere sententiam. »

(Conclusio. — Paradisus est locus in parte Orientis convenienter à Deo institutus.)

Respondeo dicendum, quòd Augustinus dicit, XIII. *De Civit. Dei* (cap. 21) : « Quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas, rerum gestarum narratione commendata, credatur. » Ea enim quæ de paradiso in

Opusc., III, cap. 102, sive *Opusc.*, III, cap. 192, sive *Opusc.*, cap. 187.

Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.*, lib. XIV, cap. 30), « locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum à græco in latinum vertitur *hortus.* » Convenienter autem in parte orientali dicitur situs, quia credendum est quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cùm autem Oriens sit dextra cœli, ut patet per Philosophum in II. *De cœlo* (text. 15), dextra autem est nobilior quàm sinistra, conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd Bedæ verbum non est verum si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem; quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit (ubi sup.). Et hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo, quam de aliis sphæris; quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cœlestia. Unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, id est, usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, et venti, et hujusmodi; quia dominium super hujusmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit VIII. *Super Gen. ad lit.* (ut sup.), « credendum est quod locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse; nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat? »

Ad tertium dicendum, quòd locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium,

vel alicujus æstuosæ regionis quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quòd lignum vitæ est quædam materialis arbor sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 4). Et tamen aliquid significabat spiritualiter : sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum; quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum tertio die productæ sunt plantæ, non in actu, secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ, tam paradisi quàm aliæ, in actu. Secundum alios verò sanctos, oportet dicere quòd omnes plantæ productæ sunt in actu, tertio die, et etiam ligna paradisi; sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet (1) : « Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis à principio. »

(1) Hoc est vulgata editio cui et græcum ἐφύτευσε in aoristo primo consentaneum esse potest, cùm non perfectum solùm, sed et plusquam perfectum præteritum indefinitè significet; quamvis in Sixtiana editione 70 Interpretum legitur simpliciter *plantavit*. Sed non minùs proinde ad eamdem recapitulationem vel temporis antecedentis resumptionem locutio illa referri potest, ut plantatus à principio intelligatur paradisus. Pro principio tamen 70 rursus reddunt κατ' ἀνατολας, quod interpretatio latina vertit *ad Orient.* sicut et Ambrosius lib. *De Paradiso* legit. Sed Aquila nihilominus ἀπ' ἀρχῆς, id est *à principio;* ut et Symmachus pari sensu ἐκ πρώτης, id est, *à prima rerum conditione;* Theodotio ἐν πρώτοις, id est, *inter prima opera.*

ARTICULUS II.

Utrùm paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cœlum; qui videtur esse locus naturalis animæ, cùm omnibus insitus sit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus, quàm aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cùm bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est, quòd Damascenus (lib. II. *Orth. fid.*, cap. 11), dicit de paradiso, quod est « divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio. »

(Conclusio. — Paradisus est locus conveniens humanæ habitationi secundum primum primæ immortalitatis statum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 97, art. 4), homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus à corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum, et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra dictum

est (qu. 97, art. 4); cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea verò quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus aer : unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia (ut Damascenus ubi sup. dicit) est locus « temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus. » Unde manifestum est quod paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum est locus congruus naturæ angelicæ; quia sicut Augustinus dicit in III. *De Trinit.* : « Deus regit creaturam corporalem per spiritualem : » unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam; unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus à principio in cœli empyreo, sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd ridiculum est dicere quòd animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini, et quantum ad animam et quantum ad corpus, in quantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum à corruptione; quod non competebat in aliis animalibus : et ideo, ut Damascenus dicit (ubi sup.), « in paradiso nullum irrationabilium habitat. » Licèt ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium ergo dicendum, quòd non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam,

quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos (ut dicunt) superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen in lib. *Meteor.* (lib. II, cap. 5), expressè dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum. Quod videtur probabilius; quia terræ per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quicquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

ARTICULUS III.

Utrùm homo sit positus in paradiso ut operaretur, et custodiret illum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur *Gen.*, III. Ergo homo non fuit positus in paradiso ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisus custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quòd homo factus sit propter paradisum, et non è converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II: « Tulit Dominus Deus

hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum. »

(CONCLUSIO. — Congruit ut Deus cum fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur, et custodiret illum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit VIII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 10), verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem. *Operaretur*, inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuò obtenebratur; sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis. *Ut custodiret* verò ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur, et custodiret paradisum (1). Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non è converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo factus fuerit in paradiso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cœlo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus

(1) Qui verus est utique ac legitimus loci sensus, ut operari Paradisum dicatur eo modo quo suprà, vers. 5, ibidem præmissum est : *Non erat homo qui operaretur terram;* id est, qui eam excoleret. Unde Ambrosius, lib. *De Paradiso*, cap. 4, id ad moralem sensum accommodans : *Non idem* (inquit) *operari et custodire; in opere enim quidam virtutis processus est; in custodia quædam operis consummatio deprehenditur eo quòd quasi consummata custodiat;* ac paulò infrà ex Philone Judæo id referens : *Et quamvis Paradisus operibus* (inquit) *ruralibus non egeret, tamen quia primus homo lex posteritatis futurus erat, ideo legitimi etiam in*

habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quòd in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso ut dictum est. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Tulit Deus hominem et posuit eum in paradiso. »

(Conclusio. — Factus est homo extra paradisum, deinde in ipsum gratiâ Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in cœlum.)

Respondeo dicendum, quòd paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ; postmodum, cùm spirituàlem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est locus congruus angelis quantum ad eorum naturam. Et ideo ibi sunt creati. Et similiter dicendum ad secundum : loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii, ex quo corpus ejus formabatur : et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

Paradiso suscepit specimen laboris, ut nos ad operationem et custodiam debiti officii ac hæreditariæ successionis munus astringeret.

QUÆSTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi, in octo articulos divisa.

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertiò considerandum de rerum gubernatione. Et primo in communi. Secundò in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm mundus ab aliquo gubernetur. 2° Quis sit finis gubernationis ipsius. 3° Utrùm gubernetur ab uno. 4° De effectibus gubernationis. 5° Utrùm omnia divinæ gubernationi subsint. 6° Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo. 7° Utrùm divina gubernatio cassetur in aliquo. 8° Utrùm aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

ARTICULUS I.

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem; quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est propriè gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 91, art. 1; ut et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64; et qu. 5, de verit., art. 2 et 3.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : « Tu autem Pater gubernas omnia providentiâ. » Et Boetius dicit in libro *De consol.* (lib. III, metro 9), « ô qui perpetua mundum ratione gubernas. »

(Conclusio. — Cùm omnia, quæ sunt in mundo, certos et determinatos fines consequantur, à divina sapientia regantur necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primò quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifestè demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione, ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. *De natura deorum*. Secundò autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in *esse* productæ sunt, ut ex supradictis patet (qu. 19, art. 4, et qu. 44, art. 1 et 2). Cùm enim « optimi sit optima producere, » non convenit summæ Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis : unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in *esse*, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem. Alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem : sicut sagitta movetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat apertè quòd sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifestè declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile in nihilum deciderat, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit (qu. 104, art. 1).

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem : sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ, in motu sagittæ, demonstrat sagittantis directionem : ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS II.

Utrùm finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re : sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit I. *Ethic.* (cap. 1), quòd « finium quidam sunt operationes, quidam opera, » id est, operata. Sed nihil extrinsecum à toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 1, art. 8; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 17, 25 et 27.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei*, (c. 13). Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XVI : « Universa propter se operatus est Dominus. » Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

(Conclusio. — Cùm principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.)

Respondeo dicendum, quòd cùm finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cùm igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, necesse est quòd etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum; et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quòd bonum habet rationem finis : unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est, quod est participativè bonum. Manifestum est autem quòd in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit participativè bonum. Unde illud bonum, quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum à toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum aliquod consequimur multipliciter. Uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam. Alio modo, ut aliquid per nos operatum : sicut ædificator consequitur finem, faciendo domum. Alio modo sicut aliquod bonum habitum vel possessum : ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero

habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem, non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam seu repræsentatum : sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum à toto universo est finis gubernationis rerum, sicut habitum et repræsentatum; quia ad hoc unaquæque res tendit ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quòd finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi; hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum, ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. *Metaphys.* (text. 52).

ARTICULUS III.

Utrùm mundus gubernetur ab uno.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur : quædam enim sunt contingentia, quædam verò ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis; quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ à se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed « melius est simul esse duos quàm unum, » ut dicitur *Eccles.*, IV. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed à pluribus.

Sed contra est, quòd unum Deum et unum Dominum confitemur, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, VIII : « Nobis est unus Deus Pater, et Dominus unus. » Quorum utrumque ad

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1 et 2.

gubernationem pertinet : nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum, et Dei nomen ex providentia sumitur, ut suprà dictum (qu. 13, art. 8). Ergo mundus gubernatur ab uno.

(CONCLUSIO. — Cùm finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gubernari.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd mundus ab uno gubernetur. Cùm enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum (quod est optimum), necesse est quòd mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quàm directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum; unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat in III. *De consol.* (prosa XI), per hoc quòd sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam « unumquodque in tantum est, in quantum unum est. » Unde videmus quòd res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quòd dissolutio uniuscujusque ei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum; manifestum est enim quòd plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientiùs quàm multi uniti. Unde multiplitudo meliùs gubernatur per unum quàm per plures. Relinquitur ergo quòd gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII. *Metaphys.* (1) : « Entia nolunt disponi malè, nec bonum pluralitas principatuum; unus ergo princeps. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus est actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 1 et 2), non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quòd contraria etsi dissentiant

(1) Ultima ejus libri verba sunt ex Homeri carmine mutuata, οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω, ut *Iliados* lib. II videre est, potestque metro quoque latino ita reddi : ***Multorum regimen pravum est, Rex unicus esto.***

quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum, quòd in particularibus bonis duo sunt meliora quàm unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd effectus gubernationis mundi sit unus tantùm et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantùm procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (art. 3). Ergo et gubernationis effectus est unus tantùm.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantùm, propter unitatem gubernantis, oportet quòd multiplicetur secundùm multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, quòd « deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et ipsa implet. » Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

(Conclusio. — Principalis effectus gubernationis unus est; generales effectus sunt duo; et particulares, innumerabiles.)

Respondeo dicendum, quòd effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundùm ea quibus ad

Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quòd Deus bonus est, in quantum creatura est bona, et quantum ad hoc quòd Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum à Deo institutarum, et motionem earum; quia secundùm hæc duo invenitur ordo in rebus, secundùm scilicet quòd una est melior aliâ, et secundùm quòd una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrùm omnia divinæ gubernationi subdantur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim *Eccles.*, IX : « Vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus. » Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, I. *ad Cor.*, IX, dicit, quòd « non est Deo cura de bobus. » Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cùm habeat dominium sui actus, et

(1) De his etiam suprà, qu. 22, art. 2 et 3; ut et I, *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 1, 64, 94, 111; et qu. 5, de verit., art. 2 et art. 4; et *Opusc.*, III, cap. 124, 132, 133.

per se agat, et non solùm agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « Deus non solùm cœlum et terram, nec solùm hominem et angelum; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit. » Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

(Conclusio. — Cùm Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinæ providentiæ subdantur, non solùm superiora, sed etiam omnia humana et inferiora.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa, non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut suprà ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit à Deo creatum, ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis : in tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 4). Unde cùm nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem, sicut in finem, ut ex suprà dictis patet, impossibile est quòd aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium, quòd hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ, non gubernantur à Deo; ex quorum persona dicitur *Ezech.*, IX : « Dereliquit Dominus terram. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sub sole dicuntur esse ea quæ secundùm motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur, non ita quòd omnia quæ in eis fiunt, sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quòd aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maximè quæ non cognos-

cunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quòd casualia secundùm ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter quòd vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum* (1); quia scilicet secundùm aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quòd gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est « actus mobilis à movente, » ut dicitur in III. *Physic.* (text. 18). Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus. Et sic oportet quòd diversa mobilia diversimodè moveantur, etiam secundùm motionem unius motoris. Sic igitur secundùm unam artem Dei gubernantis, res diversimodè gubernantur, secundùm earum diversitatem. Quædam enim secundùm suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur à Deo, non solùm per hoc quòd moventur ab ipso Deo in eis interiùs operante, sed etiam per hoc quòd ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur à malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantùm aguntur et non agunt. Cùm ergo Apostolus dicit, quòd « Deo non est cura de bobus, » non totaliter subtrahit boves à cura gubernationis divinæ, sed solùm quantum ad modum qui propriè competit rationali creaturæ (ut ex adjunctis ibi patet).

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis gubernat

(1) Et quidem græcè καιρὸν, quasi *opportunitatem*, ut et mox ἀπάντημα; quasi occursum vel eventum. Hoc nempe sensu quòd hæc omnia eveniant prout opportunum est evenire. Hinc Hieronymus hæc simpliciter dici ait, quia non est velocium ut sine auxilio divino currant, nec fortium ut vincant, nec sapientum vel doctorum ut sibi panem ac divitias industriâ comparent, nec demum artificum ut gratiosè ac eleganter operentur; sicut et *ad Rom., IX*, vers. 16 : *Non est volentis neque currentis hominis, sed miserentis Dei*, ut ad eumdem sensum refert. Additque quòd *multorum exemplo deesse panem sapientibus quotidie probatur, qui cùm sint sapientissimi, necessariis indigent; quia non est in præsenti retributio meritorum, sed in futuro, etc.*

seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo, supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam, tanquam domina sui actus, indiget gubernari à Deo.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregorius enim Nyssenus reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria : primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus et universalibus omnibus; secundam verò providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam verò providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quàm per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 48). Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur, quòd mediantibus aliquibus gubernet : sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quòd habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 3) : « Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem ; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum. »

(Conclusio. — Gubernantur omnia immediatè à Deo se-

(1) De his etiam suprà, qu. 22, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 76, 77, 83, 94; et *Opusc.*, III, cap. 133.

cundùm rationem gubernationis, quoad executionem verò quædam mediantibus aliis gubernantur.)

Respondeo dicendum, quòd in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat. Quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cujus ratio est, quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo, secundùm sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione et cognitione practica (qualis est ratio gubernationis), in hoc consistit, quòd particularia cognoscantur, in quibus est actus. Sicut optimus medicus est, qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia. Et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cùm per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ, tantò erit melior gubernatio, quantò major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quòd aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quàm si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat. Sicut si aliquis magister discipulos suos, non solùm scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediatè omnia gubernare. Quod patet per hoc quòd divisit in tria providentiam; quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quòd si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum meliùs fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quòd non solùm pertinet ad perfectionem regis terreni, quòd executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS VII.

Utrùm aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in III. *De consol.* (prosa XII), quòd « Deus per bonum cuncta disponit. » Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quòd nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundùm præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quòd nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundùm rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quòd omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens : quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est, quod dicitur *Esther*, XIII : « Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati. »

(Conclusio. — Cùm divina providentia sit universalis causa non unius tantùm generis, sed universaliter totius entis, nihil potest præter illius ordinem in universo evenire.)

Respondeo dicendum, quòd præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente ; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem. Sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, putà ex gros-

(1) De his etiam suprà, qu. 22, art. 2 ad 1 ; ut et II, *Sent.*, dist. 6, art. 1 ad 3.

sitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam; et sic usque ad causam primam universalem. Cùm igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantùm, sed universaliter totius entis, impossibile est quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quòd aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundùm aliquam particularem causam, necesse est quòd in eumdem ordinem relabatur secundùm aliam causam (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 3, et qu. 49, art. 3). Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quòd exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quòd aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ; quia hoc ipsum quòd aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim *Isai.*,

(1) Putà ut per culpam exiens relabatur per pœnam; sicut illi qui *fugitivi perpetuæ providentiæ* (τῆς αἰωνιου προνοίας), *vinculisque tenebricosis compediti*, *Sap.*, XVII, vers. 2, appellantur.

(2) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64.

III : « Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum. »

2. Præterea, nullus rex justè punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea, quælibet res subjiciuntur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

Sed contra est, quod dicit Boetius in III. *De consol.* : « Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, » ut dicitur *Sap.*, VIII, de divina sapientia.

(Conclusio. — Cùm unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licèt possit à determinato ordine boni declinare; constat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, sed tantùm in speciali.)

Respondeo dicendum, quòd ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundùm scilicet quòd progreditur à causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundùm quòd progreditur à causa particulari quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis. Quod ex duobus patet. Primò quidem ex hoc quòd ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum; « nullus enim respiciens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (lib. *De div. Nomin.*, cap. 4). Alio modo apparet idem ex hoc quòd, sicut suprà dictum est (art. 1), omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quàm quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est quàm quædam impressio à sagittante. Unde omnia quæ aguntur, vel naturaliter vel voluntariè, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contranituntur cuidam

determinato bono, quod est conveniens secundùm suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quòd una res alteri contra pugnat, ostenditur quòd aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari; non autem ordini qui dependet à causa universali totius.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo. 2° Utrùm conserventur à Deo immediatè. 3° Utrùm Deus possit aliquid redigere in nihilum. 4° Utrùm aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS I.

Utrùm creaturæ indigeant ut à Deo conserventur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creaturæ non indigeant ut à Deo conserventur in *esse*. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse; sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundùm sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conserventur in *esse*.

Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 109, art. 2 ad 2, et art. 8 in corp., et art. 9 ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 65 et 67. rat. 3, et cap. 91, col. 2; et qu. 5, de potent., art. 1; et *Joan.*, qu. 2, col. 4.

inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse. Sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. *Esse* autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundùm hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de angelis dictum est. Et sic per se inest eis *esse*. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut suprà dictum est de corporibus cœlestibus. Hujusmodi ergo creaturæ secundùm suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad *non esse* non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur *esse*, neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cùm non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui, ut conservetur in *esse*, etiam ejus operatione cessante : sicut cessante actione ædificatoris remanet domus, et cessante actione ignis remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in *esse*, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente (1). Sed tendere ad *non esse* est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit *esse*. Ergo nulla creatura potest tendere in *non esse*, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ et corpora cœlestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in *non esse*, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in *esse*, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per hujusmodi actionem fit ipsum *esse* creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud

(1) Quippe cùm violentum à Philosopho definiatur, *cujus principium est extra, nihil conferente vim passo;* ut ex III. *Ethicor.*, cap. 1, colligitur.

superadditam, quia vel non continuè Deus conservaret creaturam in *esse*, vel continuè aliud adderetur creaturæ : quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in *esse* à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, I : « Portans omnia verbo virtutis suæ. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit prima omnium causa in *fieri* et *esse*, necesse est ut omnia etiam ab ipso conserventur.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in *esse* à Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens, putà si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directè : quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim *esse* cujuslibet creaturæ à Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in *esse*, sicut Gregorius dicit. Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet à sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum *fieri* tantum, et non directè secundum *esse* ejus : quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus *fieri*, non autem directè quantum ad *esse* ejus. Manifestum est enim quod *esse* domus consequitur formam ejus. Forma autem domus est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis: ita ædificator facit domum, adhibendo cæmentum, lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde *esse* domus dependet ex naturis harum rerum, sicut *fieri* domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili

ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ in quantum hujusmodi, non erit per se causa *esse* quod consequitur ad talem formam; sed erit causa effectus secundum *fieri* tantum. Manifestum est autem quòd si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma (quia sic esset causa formæ propriæ, cùm sit eadem ratio utriusque), sed potest esse causa hujusmodi formæ secundum quod est in materia, id est, quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causam secundum *fieri* : sicut cùm homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente; tunc *fieri* effectus dependet ab agente, non autem *esse* ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis, secundum eamdem rationem, secundum quam est in agente : sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem, sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum, dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur *fieri* rei non potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus secundum *fieri*, ita nec *esse* rei potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse*. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis : quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis, secundum eamdem rationem quæ est in igne. Unde si perfectè perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfectè participet aliquid de forma ignis, secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole; ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis. Et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen

cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem sit luminosus participando lumen à sole, non tamen participando naturam solis : ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum *esse*, omnis autem creatura est ens participativè, non quod sua essentia est suum *esse*. Et ideo Augustinus dicit IV. *Super Gen. ad lit.* (cap. 12) : « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt, regendis si cessaret aliquando; simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » Et in VIII ejusdem libro dicit (cap. 14), quod « sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur; absente autem, continuò tenebratur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* per se, consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei : sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad *non esse*, in spiritualibus creaturis et corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quàm in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in *esse*, sua actione cessante; sicut non potest ei communicare quòd non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari à Deo, in quantum *esse* effectus dependet à causa essendi. Unde non est simile de agente; quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis, qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat *esse;* quæ quidem actio est sine motu et tempore : sicut etiam conservatio luminis in aere, est per continuatum influxum à sole.

ARTICULUS II.

Utràm Deus immediatè omnem creaturam conservet.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (art. 1). Sed Deus immediatè est creator omnium. Ergo immediatè est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi, quàm rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam. Ergo multò minus potest ei communicari quòd conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in *esse* ab eo quod est causa ejus non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse*. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum, nisi secundum *fieri* : non sunt enim causæ nisi movendo, ut suprà habitum est (art. 1). Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est, quod per idem conservatur res per quod habet *esse*. Sed Deus dat *esse* rebus, mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in *esse* conservat mediantibus aliquibus causis.

(Conclusio. — Deus non omnia immediatè conservat in esse, sed quædam immediatè, et aliqua mediantibus aliis.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), dupliciter aliquid rem aliquam in *esse* conservat. Uno modo indirectè et per accidens, per hoc quod removet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directè et per se, quia ab eo dependet *esse* alterius, sicut à causa dependet *esse* effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus, multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium; et per hoc

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 109, art. 2 ad 2, et art. 8 in corp., et art. 9 ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 65 et 67, rat. 3, et cap. 94, col. 2; et qu. 15, de potent., art. 1; ut in *Joan.*, V, lect. 2, col. 4.

dicuntur rerum conservativa : sicut sal impedit carnes à putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum *esse*. Cùm enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quòd effectus dependeat primò quidem et principaliter à causa prima, secundariò verò ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa, secundariò verò omnes mediæ causæ; et tanto magis, quantò causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in XII. *Metaphys.* (text. 14), quod primus motus, scilicet divinus, est causa continuitatis generationis. Secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis, quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter Astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic ergo dicendum est quod Deus conservat res quasdam in *esse*, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus immediatè omnia creavit; sed in ipsa rerum reparatione ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundariò conservarentur in *esse*, præsupposita tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cum propriè causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius : ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei præstari quòd sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quòd nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam, vel dispositionem induxit in effectum; absque alia immutatione effectus, hujusmodi formam vel dispositionem conservat : sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 21), quòd « Deus non est causa tendendi in non esse. » Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit in lib. *De Doct. Christ.* (cap. 32), « in quantum Deus bonus est, sumus. » Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens. Unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum; quia « generatio unius est corruptio alterius. » Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, X : « Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me. »

(Conclusio. — Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed liberè, res in *esse* produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quod Deus res in *esse* produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à sua natura mutari. Sed, sicut suprà est habitum (qu. 19, art. 4), hæc positio est falsa, et à fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum libera voluntate produxisse res in *esse*, secundum illud *Psalm.* : « Omnia quæcumque voluit, Deus fecit. » Hoc igitur quod Deus creaturæ *esse* communicat, ex Dei voluntate dependet : nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continuè influit *esse*, ut dictum est (art. 1 et 2). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare *esse*, et sic eas non facere; ita post-

quam jam factæ sunt, potest eis non influere *esse;* et sic esse desinerent, quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quòd *non esse* non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in *non esse;* sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas Dei est causa rerum non quasi ex necessitate naturæ (quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis); sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in *esse:* ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum, quòd si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquid in nihilum redigatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum. Unde in VIII. *Physic.* probatur quod « potentia finita non potest moveri tempore infinito. » Ergo nulla creatura potest durare in infinitum : et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, formæ et accidentia non habent materiam partem sui; sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.,* III : « Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverant in æternum. »

(Conclusio. — Cùm nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula quæ fiunt ad gratiæ manifestationem,

aliqua creaturarum in nihilum redigatur, simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.)

Respondeo dicendum, quòd eorum quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam verò miraculosè operantur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (qu. 105. art. 6). Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis. Quæ verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli I. *ad Cor.*, XII: « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; » et postmodum, inter cætera, subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur. Quia, vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid ad nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem; cùm magis per hoc divina potentia et bonitas ordinetur, seu ostendatur, quod res in *esse* conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod res in *esse* productæ sunt postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret, cùm Dei potentia in hoc maximè ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli *Hebr.*, I: « Portans omnia verbo virtutis suæ. »

Ad secundum dicendum, quòd potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde, quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quòd formæ et accidentia non sunt

entia completa, cùm non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis : sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent in potentia materiæ vel subjecti.

QUÆSTIO CV.

De mutatione creaturarum à Deo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum. Et primò, de mutatione creaturarum à Deo. Secundò, de mutatione unius creaturæ ab aliis.

Et circa hoc quæruntur octo. 1° Utrùm Deus immediatè possit movere materiam ad formam. 2° Utrùm immediatè possit movere aliquod corpus. 3° Utrùm possit movere intellectum. 4° Utrùm possit movere voluntatem. 5° Utrùm Deus operetur in omni operante. 6° Utrùm possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. 7° Utrùm omnia quæ sic Deus facit, sint miracula. 8° De diversitate miraculorum.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod Deus non possit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII. *Metaphys.* (text. 28), « formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quæ est in materia : » quia « simile facit sibi simile in materia. » Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

(1) De his etiam infrà, qu. 110, art. 2.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud : ut enim in III. *De anima* dicitur (text. 58), « universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. » Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet à prima causa universali : ita *esse* determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut suprà habitum est (qu. 45, art. 5). Sed determinatum *esse* alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Formavit Deus hominem de limo terræ. »

(Conclusio. — Cùm Deus sub potestate sua quam produxit materiam contineat, immediatè eam ad formam movere potest.)

Respondeo dicendum, quòd Deus immediatè potest movere materiam ad formam; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum à potentia activa, quæ eam sub potestate continet. Cùm igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est movere materiam ad formam, quia forma nihil est aliud quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo secundum eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa : et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum illud totum ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est (qu. 44, art. 1 et 2) : unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam; sicut similatur composito generanti, per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam, generando

compositum sibi simile : ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et angeli operantur circa visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solùm universales; inde est quòd potest determinatè hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, hoc ipsum quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocunque.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus possit immediatè movere aliquod corpus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit immediatè movere aliquod corpus. Cùm enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII. *Physic.*, oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus; dicit enim Dionysius in I. cap. *De div. Nom.*, quòd « Dei non est aliquis tactus. » Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediatè.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII. *Physic.* (text. 79), quòd « potentia infinita movet in instanti. » Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cùm omnis motus sit inter opposita, sequeretur quòd duo opposita simul inessent

(1) De his etiam *Opusc.*, X, art. 1 et 5.

eidem, quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediatè moveri à potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut suprà habitum est (qu. 25, art. 2). Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

Sed contra : opera sex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur *Gen.*, I : « Congregentur aquæ in locum unum. » Ergo Deus immediatè potest movere corpus.

(Conclusio. — Cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus, qui potest immediatè formam materiæ imprimere, possit immediatè quodcunque corpus movere.)

Respondeo dicendum, quòd erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcunque causam creatam. Unde cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediatè quodcunque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ suprà dicta sunt (art. 1). Nam omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam et dare motum consequentem formam : ignis enim non solùm generat alium ignem, sed etiam calefacit et sursum movet. Cùm igitur Deus possit immediatè formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundùm quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est tactus, scilicet *corporalis*, sicut duo corpora se tangunt; et *virtualis*, sicut dicitur quòd contristans tangit contristatum. Secundùm igitur primum contactum, Deus cùm sit incorporeus, nec tangit, nec tangitur; secundùm autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas; sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quòd « non est tactus Dei, » ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quòd movet Deus sicut desideratum et intellectum; sed non oportet quòd semper moveat

sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur, sed sicut desideratum et motam à seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus in VIII. *Physic.*, intendit probare quòd virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione : virtus primi motoris est virtus infinita; quod probat per hoc quòd potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile. Ergo oportet quòd infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd *corpus moveri in non tempore* non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundùm se totam, cùm moveat per necessitatem naturæ; potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quantò autem major est potentia moventis, tantò est major velocitas motus. Cùm igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quòd potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscunque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus, secundùm quòd eis convenit; et ideo, cùm corpori non possit esse conveniens moveri in *non tempore*, non sequitur quòd moveat in *non tempore*.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus moveat intellectum creatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non moveat intellectum creatum. Actio enim intellectûs est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 16). Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quòd Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, illud quod habet in se sufficiens principium sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectûs est ipsum *intelligere* ejus; sicut dicitur quòd « intelligere vel sen-

tire est motus quidam, » secundùm Philosophum in III. *De anima* (text. 28). Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra : docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus « docet hominem scientiam, » sicut dicitur in *Psalm.* Ergo Deus movet intellectum hominis.

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum intelligens et primum ens, in quo omnia entia præexistunt intelligibiliter, movet intellectum creatum, et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles quibus actu intelligat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in motibus corporalibus movens dicitur, quòd dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quòd causat formam, quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectùs. Operationis autem intellectùs est duplex principium in intelligente : unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est ipsum primum ens immateriale; et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quòd ipse sit primum intelligens. Unde cùm primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quòd ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cùm ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quòd sint in eo intelligibiliter secundùm modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelli-

gendum vel naturalem vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in *esse*.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causa secunda; sed à Deo sicut à causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quòd lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quòd intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut suprà habitum est. Unde movet intellectum creatum, cùm tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (qu. 12, art. 2).

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus possit movere voluntatem creatam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quòd contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur si voluntatem moveret; nam voluntariè moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quàm mobili : unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quòd opera volun-

(1) De his etiam infrà, qu. 111, art. 2, et qu. 115, art. 4; ut et 1, 2, qu. 9, art. 6; et qu. 80, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88, 89, 91, 92; et qu. 22, de verit., art. 9.

taria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere. »

(Conclusio. — Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objectivè interiùs efficaciter illam inclinando.)

Respondeo dicendum, quòd sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto, à quocunque bono, non tamen sufficienter et efficaciter, nisi à Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali : est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale : unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut objectum. Similiter autem et virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quàm inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale, est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis : sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune, est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo interiùs eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi : sicut grave cùm movetur deorsum à generante non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quòd moveri voluntariè, est moveri ex se, id est à principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod est moveri ab alio.

Ad tertium dicendum, quòd si voluntas ita moveretur ab alio, quòd ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quòd movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus operetur in omni operante.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quòd agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non potest esse simul à duobus operantibus; sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quòd ulteriùs non operetur in creatura operante.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. »

(Conclusio. — Deus non sic in omnibus operatur agentibus, ut et ipsa non operentur; sed operatur in quolibet finaliter, effectivè et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.)

Respondeo dicendum, quòd Deum operari in quolibet operante, aliqui sic intellexerunt, quòd nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediatè omnia operaretur : putà quòd ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primò

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 66 et 67; et lib. IV, cap. 44, col. 2; et *Opusc.*, III, cap. 131 et 135.

quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati à rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis; ex virtute enim agentis est quòd suo effectui dat virtutem agendi. Secundò, quia virtutes operativæ, quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur. Quinimo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cùm omnes res sint propter suam operationem; semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est *actus primus*, est propter suam operationem, quæ est *actus secundus :* et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quòd tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subjectum respiciens actionis effectum; finis verò, et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem. Secundò verò, agens. Tertiò autem, forma ejus quòd ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat), ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, putà arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundùm hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem, secundùm rationem finis. Cùm enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens, nihil autem est, vel apparet bonum, nisi secundùm quòd participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quòd ipse Deus sit cujuslibet operationis causa, ut finis. Secundò considerandum est, quòd si sint multa agentia ordinata, semper secundùm agens agit in virtute primi agentis; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertiò considerandum est, quòd Deus non solùm movet res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat

formas creaturis agentibus, et eas tenet in *esse*. Unde non solùm est causa actionum, in quantum dat formam, quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motûs gravium et levium, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum : prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propriè causa ipsius *esse* universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quòd Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundùm illud *Job*, X : « Pelle et carnibus vestiisti me, ossibus et nervis compegisti me (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus sufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis. Sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat à primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in *esse*, et applicat eas ad agendum; et est finis omnium actionum, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Au-

(1) Sic et II. *Machab.*, VII, vers. 22, admirabilis illa mater septem filiis loquens : *Non ego spiritum et animam donavi vobis, et singulorum membra non ego ipsa compegi, sed mundi Creator, etc.* Sic de cæteris quoque *Psalm.* CXLVI, vers. 8 ac deinceps : *Qui operit cœlum nubibus, et parat terræ pluviam; qui producit in montibus fœnum et herbam servitutì hominum; qui dat jumentis escam ipsorum, etc.*

(2) De his etiam III. part., qu. 43, art. 2; et *Contra Gent.*,

gustinus, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3) : « Deus conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit. » Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est à Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quòd ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3) : « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ (1). »

(CONCLUSIO. — Prout ordo rerum dependet à prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere; prout verò dependet à qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.)

Respondeo dicendum, quòd à qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cùm quælibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundùm multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patrefamilias dependet ordo domûs, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore; cùm et hic contineatur sub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet à prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest. Si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si

lib. III, cap. 98, 99 et 161; et qu. 6, de potent., art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 138; et *Opusc.*, X, et art. 1 et 17.

(1) Vel sic plenius : *Dici humano more contra naturam esse quod est contra naturæ usum mortalibus notum nec nos negamus; sicut illud est quod Apostolus ait* (ad *Rom.*, XI, vers. 17).

verò consideretur rerum ordo prout dependet à qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et poterit præter hunc ordinem institutum agere cùm voluerit, putà agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « Deus contra solitum cursum naturæ facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit; sicut cùm homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum : et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis : et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ quæ movetur deorsum; est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cùm igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd ordo justitiæ est secundùm relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ. Et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quòd Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando ex causa esset aliter facturus. Unde cùm præter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS VII.

Utrùm omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi et etiam animarum, et justificatio impii, fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis. Et tamen hæc *miracula* non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum, supra facultatem naturæ et spem admirantis proveniens*. Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum. Nec etiam sunt insolita, cùm frequenter eveniant; sicut cùm infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (*Act.*, V). Nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cùm aliqui sanantur à febribus. Nec etiam suprà spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis; sicut cùm apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « cùm Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur. »

(Conclusio. — Cùm miraculum dicatur quasi admiratione plenum, oportet illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dici.)

(1) De his etiam qu. 6, de potent., art. 2; et II, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 101 et 102.

Respondeo dicendum, quòd nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cùm effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur cùm videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio *Metaphys.* Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii : sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd creatio et justificatio impii, etsi à solo Deo fiant, non tamen propriè loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cùm hæc ad ordinem naturæ non pertineant.

Ad secundum dicendum, quòd *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ; similiter *insolitum* dicitur, non quia frequenter eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solùm propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est fides, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quòd scientia apostolorum, quamvis secundùm se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm unum miraculum sit majus alio.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in *Epist. ad Volusian.* : « In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia

(1) De his etiam 1, 2, qu. 113, art. 9 et art. 10; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 101.

facientis (1). » Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quòd faciat hunc effectum quàm illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, XIV, de operibus miraculosis loquens : « Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet. »

(Conclusio. — Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundùm comparationem ad divinam potentiam, sed ad facultatem naturæ, quatenus magis eam excedit.)

Respondeo dicendum, quòd nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum, divinæ potentiæ comparatum, est minimum, secundùm illud *Isai.*, XL : « Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt. » Sed dicitur aliquid *miraculum* per comparationem ad facultatem naturæ quam excedit. Et ideo secundùm quòd magis excedit facultatem naturæ, secundùm hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : Uno modo quantum ad substantiam facti; sicut quòd duo corpora sint simul, vel quòd sol retrocedat, aut quòd corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest : et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit; sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo, et potest præstare visum, sed non cæco : et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ, quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cùm aliquis subitò per virtutem divinam à febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cùm statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ : et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent

(1) Immutatis paulisper verbis, Epist. III, circa medium.

diversos gradus, secundùm quòd diversimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO CVI.

Quomodo una creatura aliam moveat, et primò de angelorum illuminatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita. Ut primò consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ purè spirituales. Secundò, quomodo corpora moveant. Tertiò, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt : Primò quomodo angelus agat in angelum. Secundò, quomodo in creaturam corporalem. Tertiò, quomodo in homines. Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum quàm malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor : 1° Utrùm unus angelus moveat intellectum alterius, illuminando. 2° Utrùm unus moveat voluntatem alterius. 3° Utrùm inferior angelus possit illuminare superiorem. 4° Utrùm superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS I.

Utrum unus angelus illuminet alium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem pos-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2, et dist. 11, qu. 2, art. 2; et qu. 9, de verit., art. 1; et in I. *ad Cor.*, XIII, col. 2.

sident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud *Jerem.*, XXXI : « Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum. » Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in angelis; naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed angelus illuminatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante : quod totum Dei est. Ergo unus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 51). Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est, quod dicit Dionysius VIII, cap. *Cœlest. hier.*, quòd « angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ. »

(Conclusio. — Unus angelus alium illuminat in quantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit; vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ.)

Respondeo dicendum, quòd unus angelus illuminat alium. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd lumen secundum quòd ad intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis, secundùm illud *ad Ephes.*, V : « Omne quod manifestatur, lumen est : » Unde illuminare nihil aliud est quàm manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit *ad Ephes.*, III : « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo. » Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit VII, cap. *Cœl. hier.*, quòd « Theologi planè monstrant cœlestium substantiarum ordines à supremis mentibus doceri deificas scientias. » Cùm autem ad intellectum duo concurrant, in ejus operatione, ut suprà diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectæ, secundùm hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primò quidem, fortificando virtutem intellectivam ejus. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in

calore ex præsentia magis calidi : ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior verò angelus veritatem, quam universaliter accipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quòd in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit XV, cap. *Cœl. hier.* : « Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam » (sive proportionem etc.).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediatè vident Dei essentiam; et quantum ad hoc unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur. Unde dicit : « Non docebit vir fratrem suum, dicens, » *Cognosce Dominum* : « Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum. » Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum verò Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior, et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius IV, cap. *De div. Nom.*, quod « Angeli existentium illuminantur rationibus. »

Ad secundum dicendum, quòd unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ ; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd rationalis mens formatur im-

mediatè à Deo; vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem, quàm Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II.

An unus angelus possit movere voluntatem alterius.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum illud, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supra inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis qui est objectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit VII, cap. *Cœl. hier.*, nomina angelorum designant eorum proprietates : Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*, quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « appetitus superior movet appetitum inferiorem. » Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra est; ejus est immutare voluntatem, cujus est justificare, cùm justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

(Conclusio. — Cùm angelus nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non potest.)

(1) De his etiam 1, 2, qu. 9, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88 et 89.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. præc. art. 4), voluntas immutatur dupliciter. Uno modo ex parte quidem objecti; alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti, movet voluntatem, et ipsum bonum quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi : « Ostende mihi gloriam tuam, » respondit : « Ego ostendam tibi omne bonum, » ut habetur *Exod.*, XXXIII. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem : et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ vel Dei, per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit : sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ; quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat à defectibus intellectûs et voluntatis, et perficit in finem intellectûs et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectûm, ut dictum est; ideo etiam purgatio angeli intelligitur à defectu intellectûs, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectûs, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI. cap. *Eccles. hierarch.*, quòd « in cœlesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens. » Sicut si dicamus visum corporalem purgari in

quantum removentur tenebræ, illuminari verò in quantum perfunditur lumine, perfici verò secundùm quòd perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quòd unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut suprà dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, qui pertinet ad eamdem naturam animæ; et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus inferior superiorem illuminare possit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cœlesti, et eam repræsentat : unde et superna Hierusalem dicitur « mater nostra, » *Gal.*, IV. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur, secundùm illud Apostoli, I. *Cor.*, XIV : « Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur. » Ergo et in cœlesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (qu. 105, art. 6 et 7), Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus angelus alium illuminat ad quem se convertit, ut suprà dictum est (art. 1). Sed cùm ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest illum immediatè illuminare; et ita potest illuminare superiores.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2; et qu. 9, de verit., art. 3.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (1), « hanc legem esse divinitatis immobiliter, firmatam ut inferiora reducantur in Deum per superiora. »

(CONCLUSIO. — Cùm ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali et ordinaria.)

Respondeo dicendum, quòd inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia sicut suprà dictum est (qu. 105, art. 6), ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur, ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cùm operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo, qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur quin semper inferiora moveantur per superiora, et non è converso.

Ad primum ergo dicendum, quòd ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter; sed non perfectè consequitur ejus similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores.

(1) Colligitur ex lib. *De Eccles. hierarch.*, cap. 5, ubi paulò aliis verbis : *Lex est principatus divini sacrosancta* (θεσμὸς τῆς θεαρχίας πανίερος), *ut ad illius divinissimam lucem secunda reducantur per prima, etc.* Hanc porrò *legem divinitatis immobiliter firmatam* benè vetus Interpres reddit, indeque S. Thomas, quia æquivalenter θεσμὸς πανίερος hoc significat, cùm à firma positione θεσμὸς ex notione græcæ vocis dicatur, et πανίερος vel *sacrosancta* vel *omnino sacra* intelligatur, quia inviolabilis, adeoque immobiliter constituta; similiaque suprà ex cap. VIII *Cœlest. hierarch.* indicata sunt.

Et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi et scientia non eminentes. Et quidam in uno etiam secundùm scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quòd non est similis ratio de hoc quòd Deus agat præter ordinem naturæ corporalis et spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in angelis instituit.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, XII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « angeli superiores habent scientiam magis universalem; inferiores verò magis particularem et subjectam. » Sed plura continentur sub scientia universali quàm sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit in XI. dist., II, *Sentent.*, quòd « superiores angeli cognoverunt à sæculis mysterium incarnationis; inferioribus verò ignotum fuit usquequo completum est. » Quod videtur per hoc quòd quibusdam angelis quærentibus : « Quis est iste rex gloriæ? » quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes : « Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ; » ut Dionysius exponit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2; ut et dist. 11, qu. 2, art. 1; et qu. 6, de verit., art. etiam 1.

3. Præterea, si superiores angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores : quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, quòd « in illa cœlesti patria licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. » Et Dionysius dicit, XV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat, » ut patet ex auctoritate suprà inducta.

(Conclusio. — Cùm de ratione boni sit ut se aliis communicet, oportet angelos superiores qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ noverunt; ita tamen ut perfectiorem scientiam habentes, in altiori ordine permaneant.)

Respondeo dicendum, quòd omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quòd se aliis communicet. Et inde est etiam quòd agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I. *Petr.*, IV : « Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. » Multò igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quicquid à Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent. Sicut unam et eamdem rem pleniùs intelligit magister, quàm discipulus qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quòd superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Magistri non est sic

intelligendum, quòd inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plenè cognoverunt sicut superiores, et in ejus cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum, quòd usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus angelorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm unus angelus loquatur alii. 2° Utrùm inferior superiori. 3° Utrùm angelus Deo. 4° Utrùm in locutione angeli aliquid distantia localis operetur. 5° Utrùm locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS I.

Utrùm unus angelus alteri loquatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, XVIII. *Moral.*, quòd « in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit; » multò igitur minùs mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quòd unus angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : interior, per quam aliquis

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 3; et qu. 9, de verit., art. 4, 5 et 7; et in I. *ad Cor.*, XIII, lect., col. 2.

sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, putà voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, putà lingua vel digito; quæ angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem, ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quòd unus angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XIII : « Si linguis hominum loquar et angelorum. »

(Conclusio. — Cùm unus angelus alteri conceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quòd ille, cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, unum angelum alteri loqui constat.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis est aliqua locutio. Nam, sicut dicit Gregorius, II. *Moral.*, « dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. » Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alteri loquatur, considerandum est quòd, sicut suprà diximus (qu. 82, art. 2), cùm de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel secundùm memoriam, ut Augustinus dicit. Secundò autem, ut in actu consideratum vel conceptum. Tertiò, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quòd de primo gradu in secundum transfertur intelligibile, per imperium voluntatis : unde in diffinitione habitûs, dicitur : « Quo quis utitur, cùm voluerit. » Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium, per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, putà vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc verò quòd conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri. Et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est

enim aliud loqui ad alterum, quàm conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur : primò quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectûs potest retinere interiùs, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundùm illud I. *Cor.*, II : « Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est. » Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde, cùm etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II. *Moral.* : « Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis, stamus; sed cùm manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecùs, ostendamus. » Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quàm citò vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quòd locutio exterior quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solùm quòd loquatur sibi, interiùs concipiendo, sed etiam quòd ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic *lingua angelorum* metaphoricè dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad angelos bonos qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ, sibi invicem loqui poterant, et mali angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est quòd, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

ARTICULUS II.

Utrùm inferior angelus superiori loquatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inferior angelus superiori non loquatur; quia super illud I. *Cor.*, XIII : « Si linguis hominum loquar et angelorum, » dicit Glossa quòd « locutiones angelorum sunt illuminationes quibus superiores illuminant inferiores. » Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut suprà dictum est (quæst. 106, art. 3). Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, suprà dictum est (qu. 106, art. 1) quòd illuminare nihil est aliud quàm illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), quòd « Deus ad angelos loquitur eo ipso quòd eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit. » Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est, quod sicut Dionysius exponit, VII. cap. *Cœlest. hier.*, inferiores angeli superioribus dixerunt : « Quis est iste rex gloriæ? »

(Conclusio.— Cùm angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem à prima voluntate dependent, illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.)

Respondeo dicendum, quòd angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia sicut dictum est (art. 1), angelum loqui angelo nihil aliud est quàm conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad

(1) De his etiam infrà, qu. 117, art. 1; et qu. 9, de verit., art. 1; et in I. *ad Cor.*, XIII, lect., col. 2.

ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectûs, et regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio ejus quod mente concipitur secundùm quod dependet à prima veritate, et locutio est et illuminatio : putà si unus homo dicat alii : « Cœlum est à Deo creatum, » vel : « Homo est animal. » Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantùm : putà si aliquis alteri dicat : « Volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. » Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux nec regula veritatis, sed participans lucem : unde communicare ea quæ sunt à voluntate creata, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectûs mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solùm quid rei veritas habeat. Manifestum est autem quòd angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus : et ideo illuminatio quæ dependet à principio, quod est Deus, solùm per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus : et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio; quia, cùm voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus Deo loquatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectûs ad alterum, ut dictum est (art. 1). Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur. Quod potest videri aliquibus inconveniens, cùm aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quòd angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Zach.*, I : « Respondit Angelus Deo, et dixit : Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem. » Loquitur ergo angelus Deo.

(CONCLUSIO. — Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consulendo illius voluntatem de agendis, vel illius excellentiam admirando.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, locutio angeli est per hoc quòd conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quòd communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent à voluntate creata; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat : sicut in rebus naturalibus, passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Sicut Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), quòd « angeli loquuntur Deo, cùm per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. »

Ad primum dicendum, quòd locutio non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cùm discipulus quærit aliquid à magistro.

Ad secundum dicendum, quòd locutione qua angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur; sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS IV.

Utrùm localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus : « Angelus ubi est, ibi operatur. » Locutio autem est quædam operatio angeli. Cùm ergo angelus sit in determinato loco, videtur quòd usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed *Isai.*, VI, dicitur de Seraphim, quòd « clamat alter ad alterum. » Ergo videtur quòd in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est, quòd sicut dicitur *Luc.*, XVI, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multò igitur minùs localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

(Conclusio. — In locutione angelorum, cùm in intellectuali operatione consistat, nullum impedimentum præstat localis distantia.)

Respondeo dicendum, quòd locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est à loco et tempore; nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab *hic* et *nunc*, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quòd locutio angeli (sicut dictum est) est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur : et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus an-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2 ad 6; ut et dist. 11, qu. 2, art. 3 ad 3; et qu. 9, de verit., art. 6.

gelus alium videre possit, ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur. Quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci, sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectûs, secundùm quod dicit Gregorius, II. *Moral.*: « Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat. »

ARTICULUS V.

Utrùm locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. 9). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos; quia, ut Dionysius dicit, XV. *Cœlest. hierarch.* (ut jam suprà), « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. » Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est, quòd unus homo potest alteri soli loqui. Multò igitur magis hoc in angelis esse potest.

(Conclusio. — Cùm unus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum et non ad alterum, locutionem unius angeli potest percipere unus absque aliis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quòd ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum et non ad alterum : et ideo potest conceptus unius ab

aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis; non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Unde patet responsio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illuminatio est de his quæ emanant à prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique angelo; et ideo non oportet quòd hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundùm hierarchias et ordines. Dictum est enim quòd superiores illuminant inferiores, et non è converso.

Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm omnes angeli sint unius hierarchiæ. 2° Utrùm in una hierarchia sit unus tantùm ordo. 3° Utrùm in uno ordine sint plures angeli. 4° Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura. 5° De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. 6° De comparatione ordinum ad invicem. 7° Utrùm ordines durent post diem judicii. 8° Utrùm homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULUS I.

Utrùm omnes angeli sint unius hierarchiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchiæ. Cùm enim angeli sint supremi inter

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 1; et in Dionysium, lib. II, col. 6.

creaturas, oportet dicere quòd sint optimè dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundùm quòd continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum, XII. *Metaphys.* et in III. *Polit.* Cùm ergo hierarchia nihil sit aliud quàm sacer principatus, videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in III. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « hierarchia est ordo, scientia et actio. » Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum quem cognoscunt, et à quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia (1), invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed contra est, quòd Dionysius, VI. cap. *Cœlest. hierarch.*, distinguit tres hierarchias angelorum.

(Conclusio. — Ex parte principis unius, scilicet Dei, omnes angeli et rationales creaturæ unius sunt hierarchiæ; ex parte verò multitudinis ordinatæ sub principe, angeli nec cum hominibus, nec inter se, sunt unius hierarchiæ, sed ipsi inter se angeli tres constituunt hierarchias.)

Respondeo dicendum, quòd hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatûs duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps, non solùm omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideo non solùm omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia. Secundùm quod Augustinus dicit in XII. *De Civit. Dei*, « duas esse civitates, hoc est societates, unam in angelis bonis et hominibus, alteram in malis. » Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundùm quòd multitudo uno et eodem modo potest

(1) Ex notione græcæ vocis ἱεραρχία, nimirum ab ἱερὸς, quod significat *sacrum*, et ab ἀρχὴ, quod significat *principatum*.

gubernationem principis recipere. Quæ verò non possunt secundùm eumdem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent : sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quòd homines alio modo divinas illuminationes percipiunt, quàm angeli. Nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit, I. *Cœlest. hierarch.* Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica; et per eumdem modum in angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim suprà, dum de cognitione angelorum ageretur, quòd superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis, quàm inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundùm tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primò quidem secundùm quòd procedunt à primo principio universali, quod est Deus. Et iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Secundò verò, prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo, secundùm quòd hujusmodi rationes applicantur singulis rebus prout dependent à propriis causis; et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod pleniùs patebit, cùm de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant *supercœlestem.* In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ. Nam ut Dionysius dicit, III. cap. *Cœlest. hierarch.*, ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici, alios autem purgare, et illuminare, et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quòd multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit (jam superiùs qu. 101, art. 3, indicatis).

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ, sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis. Non sic autem est in angelis; unde non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrùm in una hierarchia sint plures ordines.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim diffinitione multiplicatur et diffinitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (III. *De cœl. hierarch.*, ut suprà), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus, et gradus in spiritualibus constituuntur secundùm diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundùm *purgare*, *illuminare* et *perficere*; nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit, V. cap. *Ecclesiast. hierarch.* Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, quòd « Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem; » qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infrà patebit (art. 6).

(Conclusio. — In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi, summus, medius et infimus, secundùm varia angelorum officia et actus.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 80; et in I. *ad Ephes.*, cap., lect. 7, col. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundùm diversa officia et actus consideratur, sicut patet quòd in una civitate sunt diversi ordines, secundùm diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium; et alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundùm quòd quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur. Quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundùm diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines (ut lib. *De cœlest. hierarch.* patet, cap. 7, 8 et 9).

Ad primum ergo dicendum, quòd *ordo* dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur *ordo* gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quòd in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quædam excellentiùs habentur à quibusdam, quàm ab aliis. Unumquodque autem perfectiùs habetur ab eo qui potest illud communicare, quàm ab eo qui non potest: sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quàm quod non potest; et perfectiùs scit qui potest docere, quàm qui non potest. Et quantò perfectiùs donum aliquis communicare potest, tantò in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est, qui potest docere altiorem scientiam. Et secundùm hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundùm diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum, quòd inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundùm illud *Matth.*, XI : « Qui minor est in regno cœlorum, major est illo, » scilicet Joanne Baptista, quo « nullus major inter natos mulierum surrexit. » Unde minor angelus cœlestis hierarchiæ potest non solùm purgare, sed illuminare et perficere, et altiori modo quàm ordines nostræ hierarchiæ. Et sic, secundùm distinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundùm alias differentias actionum.

ARTICULUS III.

Utrum in uno ordine sint plures angeli.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim suprà (qu. 47, art. 2, et qu. 50, art. 4), omnes angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quòd fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum, multò magis quàm per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis (1), quantò perfectior est angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundùm officia, ut dictum est (art. 2), superfluum est quòd sint plures angeli unius ordinis.

3. Præterea, suprà dictum est (art. 1), quòd omnes angeli sunt inæquales. Si ergo plures angeli sunt unius ordinis, putà tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quàm cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quòd magis sit unius ordinis cum hoc, quàm cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

(1) Qui proinde unus tantùm est, et ideo Sol appellatur quasi *solus;* nempe vel *quia solus ex omnibus sideribus est tantus; vel quia cùm est exortus obscuratis omnibus solus apparet;* ait ipse Cicero, lib. II *De natura Deorum*, paulò ante medium.

Sed contra est, quod *Isai.*, VI, dicitur, quòd « Seraphim clamabant alter ad alterum. » Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

(Conclusio. — Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui perfectè cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfectè, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfectè cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectiùs cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfectè angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit, VI. cap. *Cœl. hierarch.* Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum nisi in communi, secundùm quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognosceremus officia angelorum et eorum distinctiones, perfectè sciremus quòd quilibet angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multò magis quàm quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales, quantum ad communem similitudinem, secundùm quam constituuntur in ordine, sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, X. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « in uno et eodem ordine angelorum est accipere primos, medios et ultimos. »

Ad secundum dicendum, quòd illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundùm quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in superficie, quæ partim est alba et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundùm situm quàm aliæ duæ partes albæ, minùs tamen secundùm qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt

secundùm propinquitatem naturæ, quàm unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minùs autem secundùm idoneitatem ad similia officia. Quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV.

Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura in angelis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd distinctio hierarchiarum et ordinum non sit à natura in angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus;* et in diffinitione ejus Dionysius ponit quòd « Deiformi, quantum possibile est, assimilat. » Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes* vel *incendentes*, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à natura, sed à gratia : « diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, » ut dicitur *ad Rom.*, V. Quod non solùm ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest, ut Augustinus dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo ordines in angelis non sunt à natura, sed à gratia.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est à natura quòd unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines à natura, sed à gratia tantùm.

Sed contra est, quod Magister dicit, IX. dist. II. *Sentent.*, quòd « ordo angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. » Distinctio ergo ordinum in angelis est non solùm secundùm dona gratuita, sed etiam secundùm dona naturalia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 7.

(CONCLUSIO. — Secundùm finem naturalem distinguuntur ordines in angelis per naturalia dona, secundùm supernaturalem verò finem, completivè per dona gratuita et dispositivè per naturalia distinguuntur; in hominibus verò per dona gratuita tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existens, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundùm respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundùm naturalia dona. Alio modò potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius : ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundùm respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completivè quidem secundùm dona gratuita, dispositivè autem secundùm dona naturalia; quia angelis data sunt dona gratuita secundùm capacitatem naturalium. Quod non est in hominibus, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 6). Unde in hominibus distinguuntur ordines secundùm dona gratuita tantùm, et non secundùm naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm ordines angelorum convenienter nominentur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et angeli, et virtutes, et potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundùm illud *Psalm.* XCIX : « Scitote quoniam Dominus ipse est Deus. »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 80.

Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi *principes angeli*. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quàm ordini principatuum.

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet. Nomen autem *Cherubim* imponitur à scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quòd ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo Thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur *Isai.*, VI; nomen *Cherubim*, *Ezech.*, I; nomen *Thronorum*, *Coloss.*, I; *Dominationes* autem et *Virtutes*, et *Potestates*, et *Principatus* ponuntur *Ephes.*, I; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica *Judæ;* nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

(Conclusio. — Novem angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli et Angeli, convenienter (secundùm convenientiam scilicet ad spirituales eorum perfectiones et ministeria) nominantur.)

Respondeo dicendum, quòd in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quòd propria nomina singulorum
§ ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per *proprietatem* autem

dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius. Per *excessum* autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quàm res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo. Per *participationem* autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum : sicut si quis velit propriè nominare hominem, dicet eum *substantiam rationalem*, non autem *substantiam intellectualem*, quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini verò per participationem; neque *substantiam sensibilem*, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quàm id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quòd omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et omnes abundantiùs existunt in superioribus quàm in inferioribus. Sed cùm in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus superior, perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem. E converso autem, inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo à superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius verò in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim quòd *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli*, qui summa; *Virtutes*, per quas miracula fiunt; *Potestates*, quibus adversæ potestates arcentur vel repelluntur; *Principatus*, qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, à qua superiores

ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo à simplici manifestatione nominatur : et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius, V. cap. *Cœlest. hierarch.* Vel potest dici quòd infimus ordo specialiter potest dici ordo Angelorum, quia immediatè nobis annuntiant. *Virtus* autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundùm quòd est media inter essentiam et operationem; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur *cœlestes virtutes*, sicut et cœlestes essentiæ. Alio modo, secundùm quòd importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, VIII. cap. *Cœl. hierarch.*, quòd « nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primò quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundò verò ad suscipiendum divina : et ita significat quòd sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; » quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius, XII. cap. *De div. Nomin.*, « dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum, sed per participationem divina eloquia vocant Dominationes principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. » Unde et Dionysius dicit in VIII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « nomen Dominationum primò quidem significat quamdam libertatem quæ est à servili conditione et pedestri subjectione; sicut plebs subjicitur, et à tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundò significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum vel oppressorum à tyrannis. Tertiò significat appetitum et participationem veri dominii quod est in Deo. » Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd nomen *Dominationis* et *Potestatis* et *Principatûs* diversimodè ad gubernationem pertinet: nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd « quædam angelorum agmina.

pro eo quòd eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur. » Nomen verò *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundùm illud Apostoli *ad Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Et ideo Dionysius dicit (cap. 8), quòd nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem, et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quæ à subditis sint agenda. Principari verò, ut Gregorius dicit, « est inter reliquos priorem existere, » quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd nomen « Principatuum *significat* ductivum cum ordine sacro. » Illi enim qui alios ducunt primi inter eos existentes, *principes* propriè vocantur, secundùm illud *Psalm.* LXVII : « Prævenerunt principes conjuncti psallentibus. »

Ad quartum dicendum, quòd Archangeli, secundùm Dionysium, medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque : sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu verò frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur quasi *principes angeli*, quia respectu Angelorum sunt principes, respectu verò Principatuum sunt angeli. Secundùm Gregorium autem dicuntur *Archangeli*, ex eo quòd principantur soli ordini angelorum, quasi magna nuntiantes. *Principatus* autem dicuntur ex eo quòd principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quòd nomen *Seraphim* non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dionysius, VII. cap. *Cœlest. hierarch.*, exponit nomen *Seraphim* secundùm proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primò quidem, motum qui est sursum et qui est continuus; per quod significatur quòd indeclinabiliter moventur in Deum. Secundò verò, virtutem activam ejus, quæ est *calidum;* quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate; quia maximè est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum

cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter per incendium purgantes. Tertiò, consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quòd hujusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quòd alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur à quodam excessu scientiæ, unde interpretatur *plenitudo scientiæ*. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor : primò quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundò, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertiò, quantum ad hoc quòd in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam; quartò, quantum ad hoc quòd ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiosè in alios effundunt.

Ad sextum dicendum, quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus, in hoc quòd immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed *Cherubim* habent excellentiam scientiæ; *Seraphim* verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est Thronorum, includuntur aliæ duæ. Et ideo ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Hoc enim est commune omnibus quòd excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non è converso. Exponit autem Dionysius nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes (1). In quibus est quatuor considerare. Primò quidem situm, quia sedes super terram elevantur; et sic ipsi angeli, qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò, in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet : hìc autem est è converso; nam ipsi angeli firmantur per Deum. Tertiò, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò, ex figura, quia sedes ex una parte

(1) Cùm et hoc significet græca vox θρόνος, ut jam suprà; nec sedes qualescunque, sed per excellentiam sedes regias, vel etiam interdum judiciarias et magistrales.

est aperta ad suscipiendum sedentem : ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter gradus ordinum assignentur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quantò aliquis ordo est Deo propinquior, tantò est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquiùs sedenti quàm sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quàm amor, et intellectus videtur esse altior quàm voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quàm ordo Seraphim.

4. Præterea, Gregorius ponit Principatus super Potestates. Non ergo collocantur immediatè super Archangelos, ut Dionysius dicit.

Sed contra est, quòd Dionysius ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in media verò, *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultima, *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

(Conclusio. — Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in angelis, non malè etiam secundùm Scripturas, differentes gradus quorumdam ordinum à Dionysio et Gregorio assignantur.)

Respondeo dicendum, quòd gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius et Dionysius quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus et supra Potestates, *Principatus* autem sub Potestatibus et supra Angelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum et Potestatum, *Virtutes* verò in medio Potes-

tatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit, *Ephes.*, I, quòd « Deus constituit illum (scilicet Christum) ad dexteram suam, in cœlestibus supra omnem principatum et potestatem, et virtutem, et dominationem. » Ubi *virtutem* ponit inter potestatem et dominationem, secundùm assignationem Dionysii. Sed, *ad Coloss.*, I, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit : « Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt. » Ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundùm assignationem Gregorii.

Primò igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), prima hierarchia inspicit rationes rerum in ipso Deo; secunda verò in causis universalibus; tertia verò secundùm determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solùm angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam verò dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio. Hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim* et *Cherubim* et *Thronos*. Illos verò ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem sive dispositionem, id est, *Dominationes, Virtutes* et *Potestates*. Illos verò ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos* et *Archangelos*. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primò aliquis considerat finem; secundò verò perfectam finis cognitionem accipit; tertiò verò intentionem suam in ipso defigit. Quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitûs, ut dicitur in *Metaphys.* (text. 52), potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui

hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem. Quidam verò super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant. Alii verò insuper circa ipsum semper inhærent quasi ei conjuncti. Et secundùm hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam *Throni* elevantur ad hoc quòd Deum familiariter in seipsis recipiant, secundùm quòd rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possunt, quod est proprium totius primæ hierarchiæ. *Cherubim* verò supereminenter divina secreta cognoscunt. *Seraphim* verò excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum*, sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum*. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*. Secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*. Tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta vel diffinita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur; et hoc pertinet ad *Potestates*. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina; in executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes; sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt : et hoc pertinet ad *Principatus*. Alii verò sunt qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos*. Alii verò medio modo se habent; quod ad Archangelos pertinet, ut suprà dictum est (art. 5 ad 4). Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris : sicut infima animalia parum distant à plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens; cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum*, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus*. Nam Throni dicuntur secundùm Gregorium, « per quos Deus sua judicia exercet. » Accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum

secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo verò *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum*. Nam, cùm *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur; qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est principium in divinis ministeriis; nam « bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis » (ut dicitur *Ethic.*, I, 7). Unde dicitur *Dan.*, X : « Princeps regni Persarum restitit mihi (1). » Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cùm Dominationes sint diffinientes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundùm dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 4), « corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum. » Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur *Rom.*, XIII. Post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis potius est quòd subjiciuntur Deo quàm quòd inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati à prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quòd illa propinquitas ad Deum, quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentiùs, ut dictum est.

(1) Ubi sic Hieronymus : *Videtur mihi esse angelus cui Persis* (vel Persica regio) *credita est, juxta illud quod in Deuteronomio legimus* (cap. 32). *Quando dividebat Altissimus gentes et disseminabat filios Adam, statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cognitio est secundùm quòd cognita sunt in cognoscente; amor autem secundùm quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo sunt in superioribus quàm in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipuè Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum, quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt; et hoc convenit Virtutibus secundùm quòd in nomine Virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundùm Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundùm Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum et angelorum.

ARTICULUS VII.

Utrùm ordines remanebunt post diem judicii.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XV, quòd « Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cùm tradiderit regnum Deo et Patri. » Quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient ampliùs in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Hebr.*, I, de angelis, quòd

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et I. *ad Cor.*, XV, lect. 3, col. 3.

« omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » Ex quò patet quòd officia angelorum ordinantur ad hoc quòd homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia et ordines angelorum.

Sed contra est, quod dicitur *Judic.*, V : « Stellæ manentes in ordine et cursu suo. » Quod exponitur de angelis. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

(Conclusio. — Remanebunt angelici ordines post diem judicii, quoad graduum distinctionem; quoad executionem verò suorum officiorum, partim remanebunt, et partim non.)

Respondeo dicendum, quòd in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundùm differentiam gratiæ et naturæ, ut suprà dictum est (art. 4). Et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundùm differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem secundùm quòd eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos in finem; remanebit autem secundùm quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum, quòd Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quòd alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis : « Cùm tradiderit regnum Deo et Patri, » id est, cùm perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quòd actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundùm similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones, quæ sunt ordinatæ secundùm ordinem causæ et causati : sicut cùm per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quòd

cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus, non solùm quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est, quòd si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cùm inferiores angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solùm quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licèt ergo post judicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quòd etsi post diem judicii homines non sint ulteriùs ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

ARTICULUS VIII.

Utrùm homines assumantur ad ordines angelorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cœlestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Præterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt (utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi), quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferuntur ad ordines angelorum.

3. Præterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quòd animæ hominum malorum convertantur in dæmones; hoc enim Chrysostomus reprobat *super Matth.* Ergo non videtur quòd animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 8.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII, de sanctis, quòd « erunt sicut angeli Dei in cœlo. »

(Conclusio. — Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et angelis discrimen, tamen per donum gratiæ, tantam gloriam ut angelis secundùm singulos gradus æquentur, homines mereri possunt, quod est homines ad ordines angelorum assumi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundùm conditionem naturæ, et secundùm dona gratiæ. Si ergo considerentur angelorum ordines solùm quantum ad gradum nataræ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem angelorum, quod est erroneum; repugnat enim promissioni Christi dicentis, *Luc.*, XX, quòd « filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis. » Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale, in ratione ordinis; completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis æquentur, secundùm singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quòd ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti: alii verò suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum qui dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « non erunt duæ societates hominum et angelorum, sed una; » quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia angelis datur secundùm proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut suprà dictum est. Et ideo, sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines verò possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd angeli secundùm naturæ ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundùm

legem communem, per eos administrantur non solùm res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum : unde secundùm legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 1 et 16). Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi, sicut Augustinus in eodem libro dicit (ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erroneè posuerunt dæmones nihil aliud esse quàm animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ordines sint in dæmonibus. 2° Utrùm in eis sit prælatio. 3° Utrùm unus illuminet alium. 4° Utrùm subjiciantur prælationibus bonorum angelorum.

ARTICULUS I.

Utrùm ordines sint in dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species (ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni*); et è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines anglici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ

est *sacer principatus*, cùm ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quòd dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, VI, quòd « est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum. »

(Conclusio. — Dæmones neque sunt, neque fuerunt in ordinibus angelorum secundùm statum gloriæ, fuerunt autem secundùm statum gratiæ, qua poterant mereri, et perseverant in ordinibus secundùm id quod est naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 4, cap. 8), ordo angelicus consideratur et secundùm gradum naturæ, et secundùm gradum gratiæ. Gratia verò habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum; sed ab eis ceciderunt, secundùm illud quod suprà posuimus (qu. 62, art. 3), omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia « data naturalia non amiserunt, » ut Dionysius dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest invèniri sine bono, ut suprà habitum est (qu. 49, art. 3); et ideo dæmones in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum, quòd ordinatio dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis dæmonum, non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quòd nomen (*Seraphim*) imponitur ab ardore charitatis, nomen autem (*Thronorum*) ab inhabitatione divina; nomen autem (*Dominationum*) importat libertatem quamdam : quæ omnia opponuntur peccato. Et ideo pcecantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II.

Utrùm in dæmonibus sit prælatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundùm aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter à justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt, quæ in dæmonibus nulla est, secundùm illud *Proverb.*, XIII : « Inter superbos semper sunt jurgia. » Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est, quod dicit Glossa, I. *ad Cor.*, XV : « Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsunt. »

(Conclusio. — Cùm dæmones non sint secundùm naturam æquales, necessum est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse; atque ita naturalis subjectio et prælatio in illis est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm actio sequatur naturam rei, quorumcunque naturæ sunt ordinatæ, oportet quòd etiam actiones sub invicem ordinentur : sicut patet in rebus corpora-

(1) De his etiam suprà, qu. 63, art. 8, text.; II, *Sent.*, dist. 6, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist., qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4.

libus; quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, quòd dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur, ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quòd sit in eis prælatio. Convenit enim hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ « attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sap.*, VIII.

Ad primum ergo dicendum, quòd prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum, quòd concordia dæmonum quâ quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, quâ homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quòd dæmones non sunt æquales, secundùm naturam : unde in eis est naturalis prælatio. Quod in hominibus non contingit, qui naturâ sunt pares. Quòd autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cùm mala facere maximè ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS III.

Utrùm in dæmonibus sit illuminatio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illu-

minare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quòd superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra : illuminatio est cum purgatione et perfectione, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 1 et 2). Sed purgare non convenit dæmonibus, secundùm illud *Eccles.*, XXXIV : « Ab immundo quid mundabitur? » Ergo etiam neque illuminare.

(CONCLUSIO. — Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen præstare videantur dæmones, non tamen illuminant propriè, cùm omnia à Deo avertere studeant.)

Respondeo dicendum, quòd in dæmonibus non potest esse illuminatio propriè. Dictum est enim suprà (qu. 100, art. 2), quòd illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cùm unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet, quòd unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere : et ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solùm quæ dicta est.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, neque in angelis, neque in dæmonibus; quia, sicut suprà dictum est (1), statim à principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent; et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæest in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

(1) Tum qu. 55, art. 2, ubi omnium rerum ingenitas ideas vel species ab initio habuisse dicuntur; tum qu. 58, art. 1, ubi respectu rerum ad quas eorum cognitio naturalis extendere se potest, nunquam in potentia fuisse ostenduntur, sicut ad ea quæ per revelationem cognoverunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm boni angeli habeant prælationem super malos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorum præcipuè attenditur secundùm illuminationes. Sed mali angeli cùm sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos malè fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia : quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Sed si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ, rationalem, pium et justum. » Et Gregorius dicit quòd « Potestates sunt angeli, quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt. »

(Conclusio. — Prælatio primò Deo competens, à creaturis participatur, et à perfectioribus maximè, boni igitur angeli super malos prælationem habent.)

Respondeo dicendum, quòd totus ordo prælationis primò et originaliter est in Deo, et participatur à creaturis secundùm quòd Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super aliàs influentiam habent, quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio et per quam maximè Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sancti angeli, qua perfectione dæmones privantur. Et ideo boni angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cùm divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant, vel ad punitionem

malorum, vel ad exercitationem bonorum : sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quòd sancti angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde, sicut sapientia divina permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad tertium dicendum, quòd angelus, qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni angeli, potior est quàm virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines « spiritualis judicat omnia, » ut dicitur I. *ad Cor.*, II. Et Philosophus dicit in lib. *Ethic.*, quòd « virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum. »

QUÆSTIO CX.

De præsidentia angelorum super creaturam corporalem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præsidentia angelorum super creaturam corporalem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm creatura corporalis administretur per angelos. 2° Utrùm creatura corporalis obediat angelis ad nutum. 3° Utrùm angeli sua virtutę possint immediatè movere corpora localiter. 4° Utrùm angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS I.

Utrùm creatura corporalis administretur per angelos.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quàm oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora : (2) inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quòd gubernentur per angelos.

3. Præterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundùm diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum quot sunt species rerum, quod est contra suprà dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem; » et Gregorius dicit in IV. *Dialog.* (cap. 6), quòd « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

(Conclusio. — Cùm virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.)

Respondeo dicendum, quòd tam in rebus humanis quàm in rebus naturalibus hoc communiter invenitur, quòd potestas

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 78 et 83; et qu. 5, de verit., art. 8; et *Opusc.*, III, cap. 125; et *Opusc.*, X, art. 1 ac deinceps usque ad 16; et *Opusc.*, XX, col. 3.

(2) Præsertim verò *inferiora* quæ terrena sunt, *superiora* quæ cœlestia; nec tantummodo *superiora* propter situm, sed et maximè propter influxum ac virtutem.

particularis gubernatur et regitur à potestate universali : sicut potestas ballivi gubernatur à potestate regis. Et in angelis etiam est dictum (qu. 55, art. 3), quòd superiores angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quòd virtus cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus spiritualis substantiæ. Nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hìc et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores angeli, qui habent formas minùs universales, reguntur per superiores, ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solùm à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis, qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundùm quod moventur, quia proprium corporis est quòd non agat nisi per motum. Et ideo oportet quòd creatura corporalis à spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio ista procedit secundùm opinionem Aristotelis, qui posuit quòd corpora cœlestia moventur à substantiis spiritualibus; quorum numerum conatus fuit assignare secundùm numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit quòd essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi fortè animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideo secundùm nos necesse est ponere quòd angeli habeant immediatam præsidentiam, non solùm supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quòd de substantiis immaterialibus diversimodè philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores. Et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia

sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit quòd substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solùm supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna verò mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediatè sphæræ activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quòd formæ horum sensibilium derivantur à substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc à Platone differt, quòd posuit unam tantùm substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. Doctores autem sancti posuerunt, sicut et platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79) : « Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. » Et Damascenus (lib. II. *Fidei orthod.*, cap. 4), dicit : « Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini; » et Origenes dicit super illud *Numer.*, XXII : « Cum vidisset asina angelum, » quòd « opus est mundo angelis qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis. » Sed hoc non est ponendum propter hoc quòd secundùm suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quàm plantis; quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quàm aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores proposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quòd sint plures ordines angelorum quàm novem; quia, sicut suprà dictum est, ordines distinguuntur secundùm generalia officia. Unde sicut secundùm Gregorium ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes angeli qui habent propriè præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent præsidentiam super res purè corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrùm materia corporalis obediat angelis ad nutum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd materia corporalis obediat angelis ad nutum. Major est enim virtus angeli quàm virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multò magis, secundùm conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quàm materia corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet, cùm ignis generat ignem. Ergo multò fortiùs angeli virtute sua possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (art. 1). Et sic videtur quòd corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quòd sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti : et hoc est id quod principalius est in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ. Sed quòd generetur caro viva, est ex virtute animæ; similiter quòd secetur lignum, pertinet ad serram; sed quòd perveniatur ad formam secti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 8) : « Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 80, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 103; et qu. 6, de potent., art. 3; et qu. 16, de malo, art. 9 et 10; et *Quodlib.*, IX, art. 10.

(CONCLUSIO. — Quoniam angeli non possunt materiam reducere in actum formæ substantialis, quod fit à Deo immediatè, vel ab aliquo agente naturali, rectè dicitur materiam ad nutum non obedire angelis.)

Respondeo dicendum, quòd platonici posuerunt formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hoc, quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas quæ sunt in materia, procedere à conceptione intelligentiæ, et quòd agentia corporalia sunt solùm disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in *Metaphys.* (text. 26, 27 et 32), hoc quod propriè fit, est compositum; hoc enim propriè est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic, per consequens, nec forma propriè fit. Ejus enim est fieri cujus est esse, cùm *fieri* nihil aliud sit quàm via in *esse*. Manifestum est autem quòd factum est simile facienti; quia « omne agens agit sibi simile. » Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito; vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius. Quod est proprium Dei. Sic igitur, omnis informatio materiæ vel est à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima nostra unitur corpori ut forma. Et sic, non est mirum si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius, præsertim cùm motus sensitivi appetitûs, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo : sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quàm sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quàm agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est materiam obedire angelo ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundùm aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cùm reducere materiam in actum formæ substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia « simile natum est sibi simile facere. »

ARTICULUS III.

Utrùm corpora obediant angelis ad motum localem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est (2). Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in VIII. *Physic.* probatur quòd motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.*, quòd « angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. » Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

(Conclusio. — Natura corporalis, cùm sit infra spiritualem, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediatè à natura spirituali moveri secundùm locum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, VII. cap. *De div. Nomin.*, « divina sapientia conjungit fines primorum

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis art. 2 indicatis.
(2) Tum articulo præcedenti, tum qu. 65, art. 4.

principiis secundorum. » Ex quo patet quòd natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII. *Physic.* Cujus ratio est, quia mobile secundùm locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solùm ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum; et ideò natura corporalis nata est moveri immediatè à natura spirituali secundùm locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis. Unde videmus quòd anima movet corpus primò et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quòd in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas : sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ. Ergo multò magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum, quòd angeli causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus; adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quòd angeli habent virtutem minùs contractam quàm animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli possint facere miracula.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregorius (ut suprà) : « Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentius fiunt. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 178, art. 4; et *Contra Gent.* lib. III, cap. 102 et 103; et qu. 6, de potent., art. 3 et 4 et qu. 16, de malo, art. 9; et *Opusc.*, XI, ab art. 4 usque ad art. 19.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79), quòd « magi faciunt miracula per privatos contractus; boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicæ justitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quòd exaudiuntur à dæmonibus, » ut ipse alibi in eodem libro dicit (lib. XXI. *Sent.*, cap. 4). Ergo dæmones miracula possunt facere; ergo multò magis angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eodem libro dicit, quòd « omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur. » Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum : putà cùm aliquis sanatur à febre non per operationem naturæ. Ergo angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium, quod est miracula facere.

Sed contra est, quod de Deo dicitur in *Psalm.* (LXXI et XXXV) : « Qui facit mirabilia magna solus. »

(Conclusio. — Miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ; Deus igitur cùm solus sit non creatura, solus etiam virtute propria miracula facere potest.)

Respondeo dicendum, quòd miraculum propriè dicitur, cùm aliquid sit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic, cùm aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cùm hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quòd sit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quicquid facit angelus, vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quòd solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt;

sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quòd miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est (art. 7), cùm aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cùm aliquid sit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cùm dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, *miracula* dicuntur, non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt. Et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet, ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cùm magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo, sicut lex publica in civitate; et ideo boni christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam*, mali autem christiani *per signa publicæ justitiæ*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum, quòd spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quòd licèt angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

QUÆSTIO CXI.

De actione angelorum in homines, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines. Et primò quæritur, utrùm possint eos immutare sua virtute

aturali; secundò, quomodo mittantur à Deo in ministerium ominum; tertiò, quomodo custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm angelus possit uminare intellectum hominis. 2° Utrùm possit immutare fectum ejus. 3° Utrùm possit immutare imaginationem ejus. 4° Utrùm possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus possit illuminare hominem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non ossit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem: nde Dionysius, in *Eccles. hierarch.* (cap. 2), illuminationem ttribuit baptismo, qui est « fidei sacramentum. » Sed fides mmediatè est à Deo, secundùm illud *ad Ephes.*, II: « Gratia stis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum st. » Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediatè à Deo.

2. Præterea, super illud *Rom.*, I: « Deus illis manifesavit, » dicit Glossa (2), quòd « non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, ut divina hominibus manifestarentur; sed Deus illis revelavit per opus suum, » scilicet per creaturam. Sed utrumque est à Deo immediatè, scilicet ratio naturalis et creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

3. Præterea, quicunque illuminatur, cognoscit suam illumi-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 112, art. 2 ad 2; et *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 2 ad 3, ad 4 et ad 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 81; et qu. 11, de verit., art. 1; et *Quodlib.*, IX, qu. 4, art. 5.

(2) Sive paulò plenius vetus manuscriptum: *Verè manifestum est in illis quod est noscibile de Deo, quia non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus illis revelavit vel manifestavit per opus suum, per quod eos adjuvit, ne sola sufficere natura videretur.* Quod breviùs contrahit Glossa nova collateralis in hunc modum: *Non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus quotidie adjuvit, ne sola, etc.* Interlinealis autem: *Per opus suum, non per doctrinam vel inspirationem.*

nationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est, quod Dionysius probat in IV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis, » ut suprà dictum est (qu. 108, art. 2). Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut suprà dictum est (qu. 108, art. 1). Ergo homines illuminantur per angelos.

(Conclusio. — Cùm homines sint angelis natura inferiores, per ipsos illuminantur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 1), sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim suprà (qu. 106, art. 1), quòd illuminatio, quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundùm duo attenditur, scilicet secundùm quòd intellectus inferior confortatur per actionem intellectûs superioris, et secundùm quòd proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit secundùm quòd superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundùm capacitatem inferioris angeli, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 1 et 3). Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 7); et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundùm illud quod dicit Dionysius, I. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Ex alia verò parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectûs angelici; et secundùm hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad finem duo concurrunt. Primò quidem habitus intellectûs quo disponitur ad obedien-

dum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate : « nullus enim credit nisi volens, » ut Augustinus dicit (1); et quantum ad hoc, fides est à solo Deo. Secundò, requiritur ad fidem, quòd credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundùm quòd « fides est ex auditu, » ut dicitur *Rom.*, X, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab angelis, non solùm de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio naturalis quæ est immediatè à Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est; et similiter ex speciebus à creaturis acceptis tantò altior elicitur intelligibilis veritas, quantò intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectiùs in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum, quòd operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicunque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicunque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicunque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

ARTICULUS II.

Utrùm angeli possint immutare voluntatem hominis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd angeli possunt immutare voluntatem hominis; quia super illud *Hebr.*, I : « Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis, » dicit Glossa, quòd « ignis sunt dum Spiritu fervent,

(1) Sic enim *Joan.*, tract. 26 : *Intrare quisquam Ecclesiam potest nolens; accedere ad altare potest nolens; accipere potest Sacramentum nolens; credere non potest nisi volens.*

et vitia nostra urunt. » Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, quòd « diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor; » Damascenus autem veriùs dicit, quòd « etiam est immissor; » dicit enim in II. lib. (cap. 2), quòd « omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi. » Et pari ratione angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, angelus, sicut dictum est (art. 1), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab angelo: ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati, quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est, quòd immutare voluntatem est proprium Dei, secundùm illud *Proverb.*, XXI : « Cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, vertet illud. »

(Conclusio. — Cùm Dei sit voluntatem dare, ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare; angeli autem solùm id possunt per modum suadentis, aut passiones concitantis.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo ab interiori; et sic, cùm motus voluntatis non sit aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam, solus Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori; et hoc in angelo est uno modo tantùm, scilicet à bono apprehenso per intellectum. Unde secundùm quòd aliquis est causa quòd aliquid apprehendatur ut bonum, secundùm hoc movet voluntatem ad appetendum. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 2). Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori; scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum, sicut ex concupiscentia vel ira

inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic etiam angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quòd ministri Dei, vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones non possunt immittere cogitationes, interiùs eas causando; cùm usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum*, in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interiùs fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licèt angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus humanus secundùm præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitûs sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus possit immutare imaginationem hominis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. *De anima* (lib. II, text. 161), est « motus factus a sensu secundùm actum. » Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret à sensu secundùm actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cùm sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensi-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 75, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 8, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. III, p. 88, 91, 92; et qu. 22, de verit., art. 9; et qu. 16, de malo, art. 11.

bili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (qu. 110, art. 23). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 13) : « Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur. » Sed non videtur quòd angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quòd imaginatio possit capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cùm ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quòd non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est, quòd ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet *Matth.*, I et II, de angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

(Conclusio. — Cùm apparitiones imaginariæ interdum in nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis angelo obedit, sequitur angelum tam bonum quàm malum, virtute naturæ suæ, posse movere imaginationem hominis.)

Respondeo dicendum, quòd angelus tam bonus quàm malus, virtute naturæ suæ, potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim suprà (qu. 110, art. 3), quòd natura corporalis obedit angelo ad motum localem; illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quòd apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. *De somn. et vigil.*, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quòd « cùm animal dormit descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus » (id est, impressiones

relictæ ex sensibilium motionibus quæ in spiritibus sensualibus conservantur), « et movent principium sensitivum; » ita quòd sit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quòd hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod priùs senserat; ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd principium phantasiæ est à sensu secundùm actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus, vel secundùm totum, vel secundùm partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interiùs conservatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum priùs acceptam; non enim posset facere quòd cæcus imaginaretur colores; sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd commistio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum quem prædicto modo in imaginatione facit, cui demonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quòd angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur (1); et tunc nulla est deceptio. Quandoque verò per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione; nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectûs ejus, cui talia apparent : sicut nec

(1) Sicut *Daniel.*, VIII, vers. 16, et *Daniel.*, IX, vers. 23, videre est.

Christus fuit causa deceptionis, in hoc quòd multis turbis in parabolis proposuit quod non exposuit eis.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus possit immutare sensum humanum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quàm nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur à sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 4). Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur.

Sed contra est, quòd angeli qui subverterunt Sodomam, « percusserunt Sodomitas cæcitate, » vel ἀορασία (1), « ut ostium domûs invenire non possent, » ut dicitur *Gen.*, XIX. Et simile legitur IV. *Reg.*, VI, de Syris, quos Elisæus duxit in Samariam.

(Conclusio. — Potest angelus sensum hominis immutare, vel objiciendo sensui aliquod sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensus apparitiones.)

Respondeo dicendum, quòd sensus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori, sicut cùm mutatur à sensibili. Alio modo ab interiori. Videmus enim quòd perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara. Et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest

(1) Juxta græcum ἀορασία, quasi *aridientia*, ut Augustinus vertit qu. 43, *in Genes.*, id est *non videntia;* quando aliqua nempe non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera cæcitate.

immutare sensum hominum, sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exteriùs sensui sensibile aliquod, vel à natura formatum, vel aliquod de novo formando : sicut facit dum corpus assumit, ut suprà dictum est (qu. 51, art. 2). Similiter etiam potest interiùs commovere spiritus et humores, ut suprà dictum est (art. 3), ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori quod est potentia sensitiva; sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd per commotionem interiorem spirituum et humorum potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ; et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscunque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum, quòd præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest, sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cùm tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

De missione angelorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de missione angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliqui angeli mittantur in ministerium. 2° Utrùm omnes mittantur. 3° Utrùm illi qui mittuntur, assistant. 4° De quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli in ministerium mittantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab *hic* et *nunc*. Cùm igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quòd angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cœlum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quòd eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem. Unde dicitur *Eccli.*, XXXVIII : « Qui minoratur actu, percipiet sapientiam. » Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quòd retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur: quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris. Unde dicitur *Luc.*, XII : « Quis major est? qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit? » Sed angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te. »

(Conclusio. — Cùm angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporalem, rectè in ministerium mitti dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ex suprà dictis (qu. 108, art. 6), manifestum esse potest, quòd aliqui angeli in ministerium mittuntur à Deo. Ut enim suprà dictum est (qu. 43, art. 1), cùm de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab aliquo procedit ut incipiat esse

(1) De his etiam in Epist. *ad Hebr.*, II, lect. 6; ut et II, *Sent.*, dist. 10, art. 1.

ubi priùs non erat, vel ubi priùs erat per alium modum. Filius enim aut Spiritus sanctus mitti dicitur, ut à Patre procedens per originem, et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi priùs erat per deitatis præsentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cùm sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia : unde est in omnibus rebus, ut suprà dictum est (qu. 8, art. 1). Virtus autem angeli cùm sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic quòd non alibi. Manifestum est autem per suprà dicta (qu. 110, art. 1), quòd creatura corporalis per angelos administratur. Cùm igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute. Et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundùm præmissa, quòd angelus à Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit à Deo, sicut à primo principio, cujus nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens (1); instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur : unde actiones angelorum *ministeria* vocantur. Et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imo ut Augustinus dicit, IV. *De Trin.* (cap. 20), « etiam nos secundùm quòd aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. » Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quòd operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum, quòd cœlum empyreum pertinet ad dignitatem angeli, secundùm congruentiam quamdam; quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra

(1) *Animatum* appellat Philosophus (ἔμψυχον), lib. I. *Polit.*, cap. 4.

omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo empyreo. Et ideo quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum, quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundùm sensitivas vires, quarum actione, cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in II. *Moralium* (cap. 2 vel 3), quòd « angeli non sic foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. »

Ad quartum dicendum, quòd angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundariò nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo vel angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creaturæ. Unde Apostolus *ad Philip.*, II, dicit : « Superiores sibi invicem arbitrantes. »

ARTICULUS II.

Utrùm omnes angeli in ministerium mittantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus ad ministerium missi. »

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex suprà dictis patet (qu. 108, art. 6). Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur *Isai.*, VI. Ergo multò magis inferiores angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multò magis quicunque supremi angeli.

4. Præterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est, nisi quia superiores angeli exe-

quuntur divina ministeria per inferiores. Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut suprà dictum est (qu. 108, art. 3), quilibet angelus habet inferiorem angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus angelus mitteretur in ministerium. Quod est contra id quod dicitur *Dan.*, VII : « Millia millium ministrabant ei. »

Sed contra est, quod Gregorius dicit, referens sententiam Dionysii : « Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent. »

(Conclusio. — Angeli inferiores tantùm mittuntur de lege communi, superiores verò ex divina dispensatione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 1), hoc habet ordo divinæ providentiæ, non solùm in angelis, sed etiam in toto universo, quòd inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando, ex divina dispensatione, receditur propter altiorem ordinem, secundùm scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quòd Lazarus fuit suscitatus, immediatè à Deo factum est absque aliqua actione cœlestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cœlestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediatè hominibus aliqua revelare possit non mediantibus angelis, et superiores angeli non mediantibus inferioribus. Et secundùm hanc considerationem quidam dixerunt quòd secundùm communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantùm; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur. Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus non attenditur secundùm dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem propter quem prætermitti debeat; sicut prætermittitur ordo naturæ, propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam, quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur, propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius (Homil. XLIV *in Evang.*), dicit, quòd « qui summa annuntiant, Archangeli

vocantur. Hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel archangelus mittitur; » quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio, quòd superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundùm creaturam corpoream, aliqua invisibilis, quæ fit secundùm spiritualem effectum; ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; et secundùm hanc missionem non omnes mittuntur. Alia est interior, secundùm intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium; et sic omnes angeli mittuntur. Vel aliter dicendum quòd Apostolus inducit illud ad probandum quòd Christus sit major angelis, per quos data est lex, ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quòd intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundùm Dionysium, quòd ille angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est *Seraphim*, id est, *incendens*, æquivocè, propter hoc quòd venerat ad incendendum labia Prophetæ. Vel dicendum quòd superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediatè fecerit, sed quia inferior angelus virtute ejus hoc fecerit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quòd divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivocè mitti dicuntur, ut ex prædictis patet (qu. 43).

Ad quartum dicendum, quòd in divinis ministeriis est multiplex gradus : unde nihil prohibet etiam inæquales angelos immediatè ad ministeria mitti; ita tamen quòd superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores verò ad inferiora.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli qui mittuntur, assistant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in Homil. (XXXIV, ut suprà) : « Mittuntur igitur angeli et assistunt, quia etsi circumscriptus est angelicus Spiritus, summus tamen Spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est. »

2. Præterea, angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dicit : « Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum, » ut habetur *Tob.*, XII. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quàm Satan. Sed Satan assistit Deo, secundùm quod dicitur *Job*, I : « Cùm assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan. » Ergo multò magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia, non immediatè, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur *Dan.*, VII : « Decies millies centena millia assistebant ei. » Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, lib. XVII. *Moral.*, super illud *Job*, V : « Numquid est numerus militum ejus? » dicit : « Assistunt, illæ potestates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

(Conclusio. — Omnes angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo, sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quæ in ipso sunt.)

Respondeo dicendum, quòd angeli introducuntur *assistentes* et *administrantes* (1), ad similitudinem eorum qui alicui regi

(1) Juxta distinctionem ex cap. VII. *Daniel.*, vers. 10, mutuatam, ubi dicitur quòd Antiquo dierum per quem signi-

famulantur, quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediatè audiunt; alii verò sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et hi dicuntur *ministrantes*, sed non *assistentes*. Considerandum est ergo quòd omnes angeli divinam essentiam immediatè vident : et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II. *Moral.*, quòd « semper assistere aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. » Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundùm hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur; cujus proprium dicit esse Dionysius (*De cœl. hierarch.*, cap. 7), immediatè à Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium, Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur; quia, ut Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), « etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit. »

Ad quartum dicendùm, quòd omnes assistentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ essentiæ : et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediatè illuminari à Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quàm inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quàm alius.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant, secundùm quod habetur *Dan.*, VII. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per an-

ficatur Deus, *millia millium ministrabant, et decies millies centena millia ei assistebant.*

gelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius, VIII. cap. *Cœlest. hierarch.* Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit, XVII. *Moral.* (ut suprà), quòd « plures sunt qui ministrant, quàm qui assistunt. » Sed hoc non esset, si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed contra est, quod Dionysius (*De cœlest. hierarch.*, cap. 8), dicit, quòd « Dominationes sunt majores omni subjectione. » Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

(Conclusio. — Non omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur; quod ex ordinum nominibus manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), mitti ad exterius ministerium propriè convenit angelo, secundùm quòd ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.*; et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam *Angeli* et *Archangeli* denominantur à denuntiandò; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; *Principis* etiam est, ut Gregorius dicit (Homilia XXXIV *in Evang.*), « inter alios operantes priorem existere. » Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes; non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat : sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum, quòd de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius etiam dicit plures esse ministrantes quàm assistentes; intelligit enim quod dicitur : « Millia millium ministrabant ei, » non esse dictum multiplicativè, sed partitivè; ac si diceretur : *millia de numero millium*, et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus ad significandum excessum; assistentium verò numerus finitus, cùm subditur : « Et decies millies centena millia assistebant ei. » Et hoc procedit secundùm rationem platonicorum, qui dicebant quòd quantò aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tantò sunt minoris multitudinis : sicut quantò numerus est propinquior unitati, tantò est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, XIV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis à Deo intentum et multiplicatum. Et secundùm hoc, cùm assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quàm ministrantes. Unde secundùm hoc *millia millium* legitur multiplicativè, ac si diceretur, *millies millia*. Et quia *decies centum* sunt mille, si diceretur *decies centena millia*, daretur intelligi quòd tot essent assistentes quot ministrantes; sed quia dicitur *decies millies centena millia*, multò plures dicuntur assistentes quàm ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solùm fit angelorum numerus; sed multò major, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

QUÆSTIO CXIII.

De custodia bonorum angelorum, et impugnatione malorum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum et de impugnatione malorum.

Et circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm homines ab angelis custodiantur. 2° Utrùm singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur. 3° Utrùm custodia pertineat solùm ad ultimum ordinem angelorum. 4° Utrùm omni homini conveniat habere angelum custodem. 5° Quando incipiat custodia circa hominem. 6° Utrùm angelus semper custodiat hominem. 7° Utrùm doleat de perditione custoditi. 8° Utrùm inter angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm homines custodiantur ab angelis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundùm illud *Psalm.* CXX : « Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. » Ergo non est necessarium quòd homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodientis : unde dicitur cuidam, III. *Reg.*, XX : « Custodi virum istum ; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus. » Sed multi homines quotidie pereunt in peccatum ca-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 1, art. 1.

dentes; quibus angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi; quod pâtet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XC : « Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (1). »

(Conclusio. — Necessarium est homines ab angelis custodiri et in operibus dirigi, cùm multipliciter in ipsis errare illos contingat.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm rationem divinæ providentiæ, hoc in rebus omnibus invenitur, quòd mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur : sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundùm substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimodè opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quòd in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt à bono. Et ideo necessarium

(1) De Christo dictum subintelligit Augustinus, nec ad infirmitatem, sed ad honorificentiam illius pertinere subjungit, ut et Cassiodorus ibi. Theoderetus autem ad universos in auxilio Dei confidentes referens, idem esse vult atque illud quod *Psalm.* XXXIII, vers. 7, præmissum est : *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum*, sive ut græcum παρεμβαλεῖ reddit Interpres. Sed quàm Bernardus eleganter, Serm. XI ac deinceps in *Psalm.* XC, indefinito sensu : *Angelis* (inquit) *suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. — In quibus omnibus viis? Quibus declinas à malo, quibus à ventura ira.* Et multò inferiùs : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus indigentiis tuis, in omnibus desideriis tuis.* Et Serm. XII : *Mira dignatio, et verè magna dilectio charitatis! Quis enim, quibus, de quo, quid mandavit? Studiosè consideremus hoc tam grande mandatum, etc.* Et paulò post : *Summa ergo majestas mandavit angelis, et angelis suis mandavit. Illis utique sublimibus, tam beatis, tam proximè sibi cohærentibus et verè domesticis Dei mandavit de te.*

fuit quòd hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Et ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad secundum dicendum, quòd ad bonum operandum duo requiruntur : primò quidem, quòd affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis; secundò autem, quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus (*Ethic.*, VI, cap. 12, et *Ethic.*, X, cap. 8), attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediatè custodit hominem infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem, sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus angelis, ut suprà habitum est (qu. 111, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd sicut homines à naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum quæ fit invisibiliter, per hoc quòd homines illuminant ad bene agendum. Unde quòd homines pereunt, non est imputandum negligentiæ angelorum, sed malitiæ hominum. Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est; sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrùm singuli homines à singulis angelis custodiantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non singuli homines à singulis angelis custodiantur. Angelus enim est vir-

tuosior quàm homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multò magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media, ut Dionysius dicit (lib. *De eccles. hierarch.*, cap. 8). Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut suprà dictum est (qu. 108, art. 3), solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediatè custodit homines.

3. Præterea, majores angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quàm alium, cùm omnes homines naturâ sint pares. Cùm ergo omnium angelorum sit unus major alio, secundùm Dionysium (lib. *De cœlest. hierarch.*, cap. 8), videtur quòd diversi homines non custodiantur à diversis angelis.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc., » dicit : « Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis, in custodiam sui, angelum delegatum. »

(CONCLUSIO.—Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus quæ permanent, diversi angeli sunt præfecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundùm formam incorruptibiles, à singulis angelis custodiri.)

Respondeo dicendum, quòd singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solùm sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quòd providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuò manent; circa verò ea quæ transeunt, providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed se-

cundùm Gregorium (Homil. XXXIV *in Evang.*), diversi ordines deputantur diversis rerum generibus ; putà *Potestas* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quòd diversis speciebus rerum diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est, ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo in quantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo in quantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem, in ordine ad totum collegium : sicut sunt ea quæ exteriùs aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundùm seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 112, art. 3, ad 7), angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua, illuminantur immediatè à Deo. Sed quædam sunt de quibus superiores (1) illuminantur tantùm immediatè à Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediatè sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quòd aliquis angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis homines naturâ sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundùm quòd ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus, secundùm illud quod dicitur *Eccli.*, XXXIII : « In

(1) Id est *soli superiores;* ut hæc dictio *tantùm* non referatur ad res de quibus indicantur illuminari, quasi de illis tantùm illuminentur; sed ad superiores ipsos qui de illis illuminantur, de quibus non sic inferiores, etc.

multitudine disciplinæ Domini separavit eos; ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit. » Et sic majus officium est custodire unum hominem quàm alium (1).

ARTICULUS III.

Utrùm custodire homines pertineat solùm ad infimum ordinem angelorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd custodire homines non pertineat solùm ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. LX *in Matth.*), quòd hoc quod dicitur, *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc., » « intelligitur non de quibuscunque angelis, sed de supereminentibus. » Ergo supereminetes angeli custodiant homines.

2. Præterea, Apostolus *ad Hebr.*, I, dicit, quòd « angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis; » et sic videtur quòd missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 4). Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maximè videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maximè pertinet ad Potestates, secundùm Gregorium (ut suprà), et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solùm infimus.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* XC, custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundùm Dionysium (lib. *De cœl. hierarch.*, cap. 6 ac deinceps).

(Conclusio. — Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis angelos spectat; universalis autem ad omnes extenditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2 ad 1), homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo cus-

(1) Quod unum porrò unius peculiari curâ custodiat, sive singulis hominibus ad custodiam singuli quoque angeli assignentur, præter authoritatem Hieronymi ad id probandum jam relatam, variis in Scriptura exemplis vel expressè probatur, vel implicitè indicatur.

todia particularis, secundùm quòd singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundùm Gregorium (ut suprà), est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent. Alia verò est custodia universalis; et hæc multiplicatur secundùm diversos ordines; nam quantò agens fuerit universalius, tantò est superius. Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum, vel fortè ad Archangelos, qui dicuntur principes angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de principibus dicitur, *Dan.*, X. Ulteriùs autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*. Et ulteriùs etiam super dæmones habent custodiam *Potestates*. Et ulteriùs super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel Dominationes, secundùm Gregorium (ut suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum; quia, ut Dionysius dicit (lib. *De cœl. hierarch.*, cap. 4), in quolibet ordine sunt *primi*, *medii* et *ultimi*. Est autem probabile quòd majores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ à Deo electi.

Ad secundum dicendum, quòd non omnes angeli qui mittuntur habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minùs, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones et miracula facere.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de

Christo, *Philip.*, II, quòd « est in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cùm Christus sit major omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed illi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ; quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manu ducantur ad vitam æternam, et incitentur ad benè operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen benè faciunt, quia non recta intentione faciunt. Fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit (Præfat. in *Psalm.* XIII). Antichristi etiam adventus erit « secundùm operationem Satanæ, » ut dicitur II. *ad Thessal.*, II. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi suprà inducta, qui dicit, quòd « unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum. »

(Conclusio. — Singulis hominibus in statu vitæ, propter varia pericula, deputati sunt angeli ad custodiam; quando autem ad terminum viæ pervenerunt, non custodem, sed conregnantem angelum, vel punientem dæmonem sunt habituri.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam: in qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori, secundùm illud *Psalm.* CXLI: « In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. » Et ideo, sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus, dantur custodes, ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus secundùm quòd homo, immediatè regulabatur à verbo Dei. Unde non indigebat custodiâ angelorum. Et iterum secundùm animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator, et secundùm hoc non debebatur ei angelus custos, tanquam superior, sed magis minister, tanquam inferior. Unde dicitur *Matth.*, IV, quòd « accesserunt angeli et ministrabant ei. »

Ad secundum dicendum, quòd homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata, ut suprà dictum est (qu. 85, art. 4); sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodiâ angelorum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut præsciti et infideles, etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahantur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos angelos ne noceant quantum volunt; et similiter antichristus non tantùm nocebit quantùm vellet.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus deputetur homini ad custodiam à sua nativitate.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd angelus non deputetur homini ad custodiam à sua nativitate. Angeli enim « mittuntur in ministerium propter eos qui hæreditatem salutis capiunt, » ut Apostolus *ad Hebr.*, I, dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem, aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cùm sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur, quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit, quòd « unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum. »

(Conclusio. — Cùm custodia angelorum beneficium commune sit, non à baptismo, sed à nativitate, angelus homini ad custodiam deputatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Origenes dicit *Super Matth.* (Tract. VI vel Homil. VI), super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd angelus ad custodiam hominis deputatur à tempore baptismi; alii verò, quòd à tempore nativitatis: et hanc opinionem Hieronymus approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quòd est christianus, incipiunt à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi; sed ea quæ providentur homini à Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex præmissis patet. Unde statim à nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui hæreditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur; quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quòd perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, in quantum à malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quòd officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia quàm spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum, quòd puer quamdiu est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest, quòd angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate quando separatur à matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (ubi suprà).

ARTICULUS VI.

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd angelus custos quandoque deserat hominem, cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim *Jerem.*, LI, ex persona angelorum : « Curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam. » Et *Isai.*, V : « Auferam sepem ejus, et erit in conculcationem. » Glossa (interlin.) : « id est, angelorum custodiam. »

2. Præterea, principaliùs custodit Deus quàm angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundùm illud *Psalm.* XXI : « Deus, Deus meus, respice in me; quare me deliquisti? » Ergo multò magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus (lib. II *De fide orthod.*, cap. 3) : « Angeli cùm sunt hic nobiscum, non sunt in cœlo. » Sed aliquando sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra : dæmones nos semper impugnant, secundùm illud I. *Petr.*, V : « Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret. » Ergo multò magis boni angeli semper nos custodiunt.

(Conclusio. — Cùm custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit, nec angelus custos unquam ex toto hominem deserit, licèt permittat quandoque secundùm ordinationem divinorum judiciorum, vel pœnæ vel culpæ defectum pati.)

Respondeo dicendum, quòd custodia angeli ut ex suprà dictis patet (art. 2), est quædam executio divinæ providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quòd nec homo, nec res

aliqua totaliter divinæ providentiæ subtrahitur; in quantum enim aliquid participat de *esse*, in tantum subditur universali providentiæ entium. Sed in tantum Deus secundùm ordinem suæ providentiæ dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quòd angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit (1), prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundùm ordinem divinorum judiciorum. Et secundùm hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd angelus etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ; quia etiam, cùm est in cœlo, cognoscit quid circa hominem agatur, nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII.

Utrùm angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim *Isai.*, XXXIII : « Angeli pacis amarè flebunt. » Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit (2), « de his

(1) Hinc Basilius ubi suprà, in *Psalm.* XXXIII : *Quis modus* (inquit) *per quem pauper à tribulationibus liberatur? Nempe Angelus Domini castrametatur in circuitu timentium eum; omni namque in Christum credenti Angelus adest et assistit, nisi eum à nobis per improbas et vitiosas actiones ejiciamus. Ut enim fumus apes fugat, et fœdus odor* (vel *fœtidus*) *columbas arcet ac expellit, sic et Angelum vitæ nostræ custodem graveolens peccatum et multo fletu dignum exulare à nobis facit, etc.*

(2) Ex cap. 7 et 8, lib. XIV. *De Civit. Dei*, colligi priùs

quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed « angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, » ut habetur *Luc.*, XV. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, super illud *Numer.*, XVIII : « Quicquid offerunt primitiarum, etc., » dicit Glossa Origenis : « Trahuntur angeli in judicium, utrùm ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia, lapsi sint. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra : ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas : unde dicitur *Apoc.*, XXI : « Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor. » Sed angeli sunt perfectè beati. Ergo de nullo dolent.

(CONCLUSIO. — Cùm nihil in mundo angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minimè dolent.)

Respondeo dicendum, quòd angeli non dolent, neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundùm Augustinum (ut suprà), non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III. *Ethic.*, illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundùm quòd agitur; consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium. Sicut nauta non vult projectionem mercium in

indicabatur ad marginem, sed fictitiè. Quidni potiùs ex cap. 15 notatum est? Ubi dicitur *dolor carnis quædam ab ejus passione dissensio; dolor autem animæ, qui tristitia nuncupatur; dissensio ab iis quæ nobis nolentibus acciderunt.*

mare, absolutè et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quàm involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolutè loquendo, non volunt; volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundùm quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Isaiæ potest intelligi de angelis, id est nuntiis Ezechiæ qui fleverunt propter verba Rabsacis, de quibus habetur *Isai.*, XXXVII. Et hoc secundùm litteralem sensum. Secundùm verò allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò secundùm sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quòd tam in pœnitentia hominum quàm in peccato, manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum, quòd angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS VIII.

Utrùm inter angelos possit esse pugna seu discordia.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim *Job*, XXV : « Qui facit concordiam in sublimibus. » Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Præterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quòd unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quòd alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quòd angelus bonus

sit fautor injustitiæ : quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est, quod dicitur *Dan.*, X, ex persona Gabrielis (1) : « Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. » Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus angelus resistit alii; et inter eos est pugna.

(CONCLUSIO. — In angelis pugna quidem esse potest, non discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis, quæ quidem Hieronymus exponit, dicens principem regni Persarum esse angelum, qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed secundùm Gregorium, XVII. *Moral.* (cap. 8), princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quòd divina judicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quòd in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante. Unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates

(1) Gabriel quidem ibi non exprimitur, ubi tantùm *vir unus vestitus lineis, etc.*, Danieli apparuisse describitur, ut vers. 5, et sequentibus videre est; sed colligitur ex præmissis cap. IX, vers. 21, ubi dicitur : *Ecce vir Gabriel*, nempe in specie viri apparens, etc.

(cùm in hoc omnes concordent, quòd Dei sententia impleatur), sed quia ea, de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm homines à dæmonibus impugnentur. 2° Utrùm tentare sit proprium diaboli. 3° Utrùm omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione dæmonum proveniant. 4° Utrùm possint vera miracula facere ad seducendum. 5° Utrùm dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I.

Utrùm homines impugnentur à dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homines non impugnantur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiem, nisi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo, cùm dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari, dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quòd à dæmonibus impugnentur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, VI, quòd

« non est nobis colluctatio adversùs carnem et sanguinem, sed adversùs principes et potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. »

(Conclusio. — Impugnantur homines à dæmonibus ex ipsa illorum malitia, ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.)

Respondeo dicendum, quòd circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam, profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam, divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem : sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quàm ordo custodiæ, reducitur ad Deum, sicut ad primum actorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo instigando ad peccatum; et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundùm Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo; et sic mittuntur à Deo : sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III. *Reg.*, ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum actorem. Et tamen dæmones ad puniendum missi, aliâ intentione puniunt, quàm mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio et invidia, mittuntur autem à Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum, quòd ad hoc quòd non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundariò autem per custodiam angelorum. Unde, IV. *Reg.*, VII, Elisæus dixit ad ministrum suum : « Noli timere, plures enim nobiscum sunt quàm cum illis. »

Ad tertium dicendum, quòd infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est à carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II.

Utrùm tentare sit proprium diaboli.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundùm illud *Gen.*, XXII : « Tentavit Deus Abraham. » Tentat etiam caro et mundus; et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cùm ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per suprà dicta patet, videtur quòd ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Thessal.*, III : « Ne fortè tentaverit vos is qui tentat. » Glossa : « id est diabolus, cujus officium est tentare. »

(Conclusio. — Tentare, ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium est ut homini non competat nisi ut diaboli ministro.)

Respondeo dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulteriùs ex scientia quæritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus. Bonus quidem, sicut cùm aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimodè attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantùm; et propter hoc *tentare Deum* dicitur esse peccatum, quia homo, quasi incertus, experiri præsumit Dei virtutem. Quandoque verò tentat ut juvet, quandoque verò ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundùm hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Deus autem

tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi, quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur *Deuter.*, XIII : « Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrùm diligatis eum. » Caro etiam et mundus dicuntur tentare, instrumentaliter seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quòd sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quòd contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones sciunt ea quæ exteriùs aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quàm ad aliud; et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quòd dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut suprà dictum est (qu. 111, art. 4), aliqualiter immutare inferioris hominis vires; quibus etsi non cogitur voluntas (1), tamen inclinatur.

ARTICULUS III.

Utrùm omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis. » Et Damascenus dicit (lib. II, cap. 4), quòd « omnis malitia et omnis immunditia à diabolo excogitatæ sunt (2). »

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset, quod Dominus de Judæis dicit, *Joan.*, VIII : « Vos ex patre diabolo

(1) Neque coactione quæ importat vim, neque coactione quæ importat necessitatem qualemcunque; ut ipse S. Thomas distinguit ex professo, dist. 25, lib. II. *Sent.*

(2) Sive paulò aliter : *Omnis igitur malitia ex dæmonibus excogitata et inventa est* (ἐπινοίᾳ), *ut et immundæ passiones.*

estis. » Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De Eccles. Dogm.* (1) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

(Conclusio. — Omnia hominum peccata à dæmone indirectè causantur, directè autem ex arbitrii libertate.)

Respondeo dicendum, quòd causa alicujus potest dici aliquid dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Indirectè quidem, sicut cùm aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirectè causa illius effectus; sicut si dicatur quòd ille qui secat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est, quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directè autem dicitur esse aliquid causa alicujus, quod operatur directè ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati : non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex liber-

(1) Inter opera Augustini adulterina sive ascititia. Sed verus Augustinus in Serm. III, de diversis quem Possidius in Indiculo insinuat : *Sunt homines qui cùm cœperint accusari, currunt se excusare. Alius dicit :* « Diabolus mihi fecit. » *Alius dicit :* « Fortuna mihi fecit. » *Alius dicit :* « Fato compulsus sum. » *Cùm vis esse excusator tuus, triumphat de te accusator tuus. Vis ergo facere quod doleat et gemat accusator tuus, id est diabolus? Dic Deo tuo : Ego, ego, non diabolus, non fortuna, non fatum, etc.* Et Chrysostomus, Homil. LIV in *Acta : Multi etiam absque diabolo pereunt; non omnia profectò ipse facit, sed multa passim ex ignavia nostra fiunt, etc.*

tate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit (lib. III. *Periarch.*, sive *De principiis*, cap. 2,) « etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum, et hujusmodi; » circa quæ multa inordinatio contigit, nisi per rationem talis appetitus refrænetur, et maximè supposita corruptione naturæ. Refrænare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire; si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda « eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, » ut Isidorus dicit (1).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primò peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quòd homo potest per seipsum ruere in peccatum; sed ad meritum proficere non potest, nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli; non tamen omnia peccata nostra procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

ARTICULUS IV.

Utrùm dæmones possint homines seducere miraculis.

Ad quartum sic preceditur. Videtur quòd dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maximè vigebit in operibus antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit, II. *ad Thessal.*, II, « ejus adventus est secundùm operationem Satanæ in omni virtute, et signis et prodigiis mendacibus. » Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

(1) Lib. III. *De summo bono*, sive *Sentent.*, cap. 5, num. 20, his verbis : *Eodem blandimento decipiuntur nunc per diabolum homines quo protoplasti in paradiso sunt decepti.*

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus, XVIII. *De Civit. Dei* (cap. 8) : « Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate, in membra bestialia posse converti. » Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendum, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens, cùm dicatur *Marc.*, ult. : « Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79), quòd « magicis artibus fiunt miracula, plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei. »

(Conclusio. — Dæmones, cùm virtus eorum creata sit, miracula propriè facere nequeunt; extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem, miracula facere possunt ad homines seducendos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 4), si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo in quantum facit aliquid quod est supra facultatem et conditionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen, quòd quamvis hujusmodi opera dæmonum quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res : sicut magi Pharaonis, per virtutem dæmonum, veros serpentes et ranas fecerunt. Et quando ignis de cœlo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, et phantasmata

non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 18).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit videatur facere, vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 2), materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit, III. *De Trin.* Et ideo dicendum est quòd omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis : sicut cùm aliquæ res transmutantur in serpentes vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundùm rei veritatem perfici possunt : sicut quòd corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quòd corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundùm rei veritatem, sed secundùm apparentiam tantùm. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundùm quòd dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut supra dictum est; et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori; cùm enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscunque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicunque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit, XVIII. *De Civit. Dei* (cap. 18), quòd « phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicujus animalis effigie, sensibus apparet alienis. » Quod non est sic intelligendum quòd ipsa vis phantas-

tica hominis, aut species ejus eadem numero incorporata, alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (ut suprà), « cùm talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt : isti enim faciunt quærentes gloriam suam, illi quærentes gloriam Dei; et isti faciunt per quædam privata commercia, illi autem publica administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt. »

ARTICULUS V.

Utrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acriùs impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arcentur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, IV : « Tunc reliquit eum diabolus, » scilicet Christum superantem.

(Conclusio. — Dæmon superatus vacat à tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare, nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quòd potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabiliùs dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et *Luc.*, IV, dicitur quòd « consummata omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. » Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ, quia, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*, « non tamdiu homines diabolus tentat quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia, etsi permittat paulisper

tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. » Alia ratio sumitur ex astutia diaboli : unde Ambrosius dicit super *Luc.*, quòd « diabolus instare formidat, quia frequentiùs refugit triumphari. » Quòd tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur *Matth.*, XII : « Revertar in domum meam, unde exivi. »

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° Utrùm aliquod corpus sit activum. 2° Utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes. 3° Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt. 4° Utrùm sint causa humanorum actuum. 5° Utrùm eorum actionibus dæmones subdantur. 6° Utrùm cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquod corpus sit activum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus quòd « in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales (2). »

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 96.

(2) Colligitur ex lib. *De Civit. Dei*, cap. 9, ubi ait non procul ante finem : *Causa rerum quæ facit, nec fit, Deus est. Aliæ verò causæ et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, et maximè rationale. Corporales autem*

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu et actione, quia comprehendit eam et mergitur in ea; sicut impeditur aer nubilosus à perceptione luminis. Et hujus signum est, quòd quantò magis accreverit quantitas corporis, tantò est ponderosius et gravius ad hoc quòd moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maximè composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens; accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cùm causa sit potior quàm effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia « accidens non se extendit ultra suum subjectum, » ut Augustinus dicit, IX. *De Trin.* Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est, quod Dionysius, XV. cap. *Cœlest. hierarch.*, inter cæteras proprietates corporei ignis, dicit quòd « ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens. »

(Conclusio. — Corpus, quia ex potentia et acta componitur, ut passivum est, ita et activum est.)

Respondeo dicendum, quòd sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones

causæ quæ magis fiunt quàm faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandæ, quoniam hoc possunt quòd ex ipsis faciunt spirituum voluntates.

subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicebronis in lib. *Fontis vitæ*, ubi per rationes, quæ tactæ sunt, probare nititur quòd nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora : ita quòd ignis, secundùm eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis : nam Plato posuit omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas, et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas verò separatas esse absolutas causas formarum quæ sunt in materia. Secundùm hoc ergo quòd forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quòd à quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solùm forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quòd forma corporalis non sit agens, sed quòd non sit agens universale. Secundùm enim quòd participatur aliquid, secundùm hoc est necessarium quòd participetur id quod est proprium ei : sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quàm facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus. Unde et « omne agens agit sibi simile. » Sic ergo ex hoc quòd aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quòd sit agens indeterminatum et universale; ex hoc verò quòd est determinata ad hanc materiam, habet quòd sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis; sed hæc forma ignis, quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis, quæ est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebronis superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solùm formas substantiales separatas; accidentia verò reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum*, quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideo tam Plato quàm Avicenna in aliquo ipsum sequens,

ponebant quòd agentia corporalia agunt secundùm formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua suprà dictum est, cùm de creatione ageretur (1). Tertia verò opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I. *De generat.* (text. 57 usque ad 76). Sequeretur enim quòd corpus non pateretur per totum, et quòd quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit : quæ sunt manifestè falsa. Dicendum est ergo, quòd corpus agit, secundùm quòd est in actu, in aliud corpus secundùm quòd est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat; sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod aliud habet in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen quòd quando Avicebron sic argumentatur : « Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum : ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantùm; » quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu; et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est; sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur, prout est in materia quantitati subjecta. Signum tamen quod

(1) Nimirum qu. 45, art. 8, ubi aliqui referuntur ponentes quòd per modum creationis ab agente separato causantur formæ; sed hoc eis dicitur accidisse propter ignorantiam formæ quam non consideraverunt concreari dumtaxat, non creari; ut ibi explicatum pleniùs videre est. Quod autem de tertia opinione subjungitur, velut ex I. *De generatione*, habetur ibi text. 57 ac deinceps.

inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primò quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in IV. *De cœlo et mundo* (text. 9). Secundò, quia falsum est quòd ponderositas faciat tardiorem motum : imò quantò aliquid est gravius, tantò magis movetur motu proprio. Tertiò, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quòd aliquid reducit de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quòd corpus non est id quod maximè distat à Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundùm formam quam habet. Sed id quod maximè distat à Deo est materia prima, quæ nullo modo est agens, cùm sit in potentia tantùm.

Ad quintum dicendum, quòd corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa (ut calor), etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem : sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis. Accidens verò agit propria virtute; nec est contra rationem accidentis, quòd excedat suum subjectum in agendo, sed quòd excedat in essendo, nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II.

Utrùm in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. *Ratio* enim importat aliquid secundùm *esse* spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantùm, secundùm scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7. infra expositionem litteræ sive textûs; ut et dist. 13, art. 1; et dist. 18, art. 2; et qu. 7, de verit., art. 9 ad 5.

2. Præterea, Augustinus dicit, III. *De Trin.*, quòd « dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina quæ in elementis cognoscunt. » Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quòd sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cùm materiæ non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur quòd seminales rationes sint in materia corporali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 8, ubi suprà) : « Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. »

(Conclusio. — Rationes seminales, quæ sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.)

Respondeo dicendum, quòd denominationes consueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in II. *De anima*. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva : unde et ipsum nomen *naturæ* translatum est à rebus viventibus ad omnes res naturales; nam ipsum nomen *naturæ*, ut Philosophus dicit in V. *Metaphys.* (text. 5), primò impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur. Et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre cui colligatur, consequenter tractum est nomen *naturæ* ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quòd principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes*

vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primò quidem, ut Augustinus dicit, VI. *Super Gen. ad lit.* (cap. 10 et 18), sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei, secundùm rationes ideales. Secundò verò sunt in elementis mundi, ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio verò modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundùm successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus, quæ ex animalibus et plantis producuntur. Quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundùm quòd sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundùm quòd deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum, quòd semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte fœminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum, quòd ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quòd ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa; dicit enim in III. *De Trin.* (cap. 9), quòd « sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium. » Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem propriè loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum. Et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula : similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possunt quicquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales et potentias passivas quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes

activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quòd fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III.

Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 2) : « Nos autem dicimus quoniam ipsa (scilicet corpora cœlestia) non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis. »

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferiùs fiunt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quòd omnia quæ fiunt hic inferiùs, fiunt per hoc quòd calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Nihil est magis corporeum quàm corporis sexus (2). » Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus; cujus signum esse videtur, quòd duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus, et alter fœmina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4),

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 95, art. 5, et qu. 96, art. 2 ad 3; et *Opusc.*, V, art. 3 ad 2.

(2) Sive paulò aliter versùs finem : *Quid enim tam ad corpus pertinens quàm corporis sexûs? Et tamen sub eadem positione siderum diversi sexûs gemini concipi potuerunt.*

quòd « corpora crassiora et inferiora, per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. » Et Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit. »

(Conclusio. — Corpora cœlestia, cùm tantùm mobilia sint secundùm lationis motum, causa sunt omnium eorum quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet; quod verò movetur, multiformiter. Considerandum est in tota natura quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideo, quantò aliqua magis sunt immobilia, tantò sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Damasceni intelligendum est, quòd corpora cœlestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt : sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quòd principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset, quòd formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundùm hujusmodi accidentia quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed rectè considerantibus apparet quòd hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde platonici posuerunt species separatas, secundùm quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent,

cùm ponantur immobiles : et sic sequeretur quòd non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Quod patet esse falsum. Unde secundùm Philosophum, in II. *De generat.*, necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideo, quicquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundùm quod dicitur in II. *Physic.* (text. 26), quòd « homo generat hominem et sol. »

Ad tertium dicendum, quòd corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum sua universali virtute continent in se quicquid in inferioribus generatur. Secundùm quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum, quòd actiones corporum cœlestium diversimodè recipiuntur in inferioribus corporibus, secundùm diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quòd materia conceptûs humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum ; unde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundùm diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cùm moveantur à spiritualibus substantiis, sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 1 et 3), agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores ani-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 95, art. 5; et qu. 16, de malo, art. 7, ad argum. 16, et *Quodlib.*, XII, art. 5; et super lib. VI. *Metaphys.*, lect. 3, col. 5 et 6.

mabus nostris. Ergo videtur quòd possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quòd reducantur in uniformes motus cœlestium corporum, sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, quòd « corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa. »

(Conclusio. — Cùm intellectus et voluntas, quæ humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatæ minimè sint, non possunt corpora ipsa cœlestia humanorum actuum causæ directè esse, sed indirectè, agendo per se in corpora, quæ ad utriusque potentiæ opera conducunt.)

Respondeo dicendum, quòd corpora cœlestia in corpora quidem imprimunt directè et per se, sicut jam dictum est (art. 3), in vires autem animæ, quæ sunt actus organorum corporeorum, non directè quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundùm impedimenta organorum : sicut oculus turbatus non benè videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes quòd intellectus non differt à sensu), ex necessitate sequeretur quòd corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ. Nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quòd homo non esset liberi arbitrii; sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales. Quæ manifestè sunt falsa, et conservationi humanæ contraria. Sciendum est tamen, quòd indirectè et per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quàm

voluntas aliquo modo accipiunt ab inferioribus viribus, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimodè se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis : unde turbata vi imaginativa, cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectûs. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitûs inferioris. Licèt enim passiones, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cœlestium corporum, secundùm quam immutari possunt inferiores vires, minùs pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quàm ad intellectum. Ponere igitur cœlestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant quòd « talis est voluntas in omnibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque (1). » Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd spirituales substantiæ quæ cœlestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœlestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut suprà habitum est (qu. 111, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cœlestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

(1) Homerus nempe in *Odyssea* sua, lib. XVIII, vers. 135 et 136, nisi quòd *mentem* pro voluntate habet : Τοῖος γὰρ νοος ἐστιν (inquit), id est *talis mens*, vel *talis intellectus*, ut quidam reddunt. Dicitur autem talem mentem vel intellectum pater hominum deorumque *in diem inducere* (ἐπ' ἦμαρ), ut indicetur quòd per singulos dies qualemcunque vult quibusque inducit; nec legendum *in die*, sicut aliqui legunt.

Ad tertium dicendum, quòd plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitûs, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia; pauci autem sunt sapientes qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi, ut in pluribus vera possunt prædicere; et maximè in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quòd « sapiens homo dominatur astris, » in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

ARTICULUS V.

Utrùm corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia possunt imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim, secundùm certa augmenta lunæ, aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet *Matth.*, IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi corporibus cœlestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

2. Præterea, necromantici (2) observant certas constellationes ad invocandum dæmones. Non autem per corpora cœlestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

3. Præterea, corpora cœlestia virtuosiora sunt quàm corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus et figurationibus, atque figmentis, ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit in X.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 3, art. 1 ad 4, et art. 2 ad 3; et qu. 6, de potentia, art. 3, et expressiùs art. 10; et *Quodlib.*, II, art. 12.

(2) A mortuorum consultatione vel à divinatione per mortuos ita vocati; est enim græcè, νέκρος, *mortuus*, et μαντεία, *divinatio*. Pro quo ineptè legunt imperiti et manuscriptum ipsum *nigromantici*; sed plenius de illis in 2, 2, suo loco, scilicet qu. 94, art. 3.

De Civit. Dei (cap. 11). Ergo multò magis dæmones subduntur actioni cœlestium corporum.

Sed contra est, quòd dæmones sunt superiores ordine naturæ, quàm corpora cœlestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cœlestium.

(Conclusio. —Dæmones cùm sint substantiæ intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo actioni corporum cœlestium subjiciuntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa dæmones fuit triplex opinio. Prima peripateticorum, qui posuerunt dæmones non esse, sed ea quæ attribuuntur dæmonibus, secundùm artem necromanticam fieri virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X. *De Civit. Dei* (ut suprà), introducit dictum à Porphyrio, quòd « fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ, siderum variis effectibus exequendis. » Sed hæc positio est manifestè falsa. Experimento enim scitur multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret: putà quòd arreptici loquuntur lingua ignota, quòd recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt; quòd necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia. Ex quibus platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse « animalia corpore aerea, animo passiva, » ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit, VIII. *De Civit. Dei* (cap. 16). Et hæc est secunda opinio, secundùm quam dici posset quòd dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut de hominibus dictum est (art. 4). Sed hæc opinio ex superioribus patet esse falsa (qu. 51, art. 1); dicimus enim dæmones esse substantias intellectuales, corporibus non unitas. Unde patet non subdi actioni cœlestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directè nec indirectè.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd dæmones secundùm certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem, ad hoc quòd infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus et Chrysostomus ibi dicunt. Secundò, quia cùm non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 4), in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus

intentos. Manifestum est autem quòd cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit. Et ideo maximè subjicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones, secundùm certa augmenta lunæ, perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quòd credant aliquod numen esse in stellis. Secundò, quia considerant secundùm aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XXI. *De Civit. Dei* (cap. 6), « dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis; » in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI.

Utrùm corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cùm igitur corpora cœlestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quòd effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit, quòd possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 86; et qu. 2, de verit., art. 14 ad 3; et qu. 5, art. 5 ad 1; et qu. 16, de malo, art. 7 ad 11.

subjicitur virtuti cœlestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cœlestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cœlestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cœlestis corporis, necesse est reduci in aliquod cœleste principium, cùm cœlestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo, cùm et illud cœleste principium sit necessarium, sequitur quòd necesse sit impediri effectum alterius corporis cœlestis. Et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigil.*, quòd « neque eorum quæ in corporibus sunt signorum cœlestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire. » Sic ergo non omnes effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt.

(Conclusio. — Non omnia quæ in his inferioribus à corporibus cœlestibus fiunt, de necessitate eveniunt.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio partim quidem absoluta est secundùm præmissa, partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (art. 4), quòd quamvis ex impressione corporum cœlestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes; et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cœlestium corporum, non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes : unde videtur quòd in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundùm antiquam quorumdam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere; et quòd, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quòd omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI. *Metaphys.*, secundùm duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum, quòd posita quacunque causa, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus, non ex

necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo, secundò oportet dicere, quòd omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam; quia non est verè ens, cùm non sit verè unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed *album musicum* non habet causam, quia non est verè ens, neque verè unum. Manifestum est autem quòd causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum, ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens. Unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur: sicut quòd aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem; et similiter etiam quòd in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium. Sed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quòd non omnes effectus cœlestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora cœlestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus; quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quòd virtus corporis cœlestis non est infinita: unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo, sicut distantia loci impedit effectum cœlestis corporis (non enim sol eumdem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Æthiopia), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam, tamen concursus duarum causarum, cùm sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est.

QUÆSTIO CXVI.

De fato, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fato.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° An fatum sit. 2° In quo sit. 3° Utrùm sit immobile. 4° Utrùm omnia subsint fato.

ARTICULUS I.

Utrùm fatum aliquid sit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in *Homil. Epiphaniæ* : « Absit à fidelium corporibus, ut fatum esse aliquid dicant. »

2. Præterea, ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa; quia ut Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 9), « fatum à fando dictum intelligimus, id est à loquendo; » ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita neque causalia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna à rebus.

Sed contra : quod non est, non diffinitur. Sed Boetius in IV. *De consolat.* (prosa VI), diffinit fatum dicens, quòd « fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus. » Ergo fatum aliquid est.

(Conclusio. — In quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam ordinata, et quasi prælocuta, fatum rectè ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quòd aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale; quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit,

non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi *fatum* et *providentiam* negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in V. *De Civit. Dei*. Quod est contra ea quæ superiùs de providentia dicta sunt (qu. 22, art. 2). Quidam verò omnia fortuita et casualia quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est in cœlestia corpora. Et secundùm hoc, fatum nihil aliud est quàm dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus. Sed hoc stare non potest, propter duo. Primò quidem, quantum ad res humanas, quia jam ostensum est, quòd humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum, nisi per accidens et indirectè. Causa autem fatalis, cùm habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quòd sit directè et per se causa ejus quod agitur. Secundò, quantum ad omnia quæ per accidens aguntur. Dictum est enim suprà (qu. 105, art. 6), quòd id quod est per accidens, non est propriè ens neque unum. Omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quòd id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quòd intendens fodere sepulchrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quòd corpus cœleste agit per modum naturalis principii : unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quòd aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hìc aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortuna. Et ideo dicendum est, quòd ea quæ hìc per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina ; quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu : alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : « Fodiens sepulchrum invenit thesaurum. » Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere : sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulchrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hìc per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam

ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipuè intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut suprà habitum est (1); et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur, in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licèt hoc nomine sancti doctores (2) uti recusaverunt, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in VI. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat. » Et sic Gregorius fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas; non tamen per comparationem ad divinam providentiam; sic enim « nihil temerè fit in mundo, » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 34).

ARTICULUS II.

Utrùm fatum sit in rebus creatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, V. *De Civit. Dei* (cap. 1 et 8), quòd « ipsa Dei voluntas vel potestas, fati nomine appellatur. » Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut suprà dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

(1) Tum qu. 105, art. 4; tum qu. 106, art. 2; tum qu. 111, art. 2.

(2) Ut Ambrosius cùm *fatale decretum* repudiat, lib. *De arca Noe*, cap. 5; et Chrysostomus cùm à dæmone introductum et contrarium Deo dicit, Orat. II, de fato.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens. Et quodcunque horum detur, oportet quòd multiplicetur secundùm creaturarum multitudinem. Cùm ergo fatum videatur esse unum tantùm, videtur quòd fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est, quod Boetius dicit in IV. *De consolat.* (prosa VI, ut suprà), quòd « fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens. »

(Conclusio. — Fatum est in causis creatis, in quantum ordinatæ sunt à Deo ad aliquos effectus producendos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (qu. 103, art. 6), divina providentia per causas medias suos effectus exequitur; potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundùm quòd est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur *providentia*. Secundùm verò quòd prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem *fati*. Et hoc est quod Boetius dicit, IV. *De consolat.* (ubi suprà) : « Sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu animâ, seu totâ inserviente naturâ, sive cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur. » De quibus omnibus per singulà in præcedentibus dictum est (qu. 104, art. 2, et qu. 111, art. 2). Sic ergo est manifestum quòd fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundùm quòd dependet à Deo. Et ideo, causaliter Dei potestas, vel voluntas, dici potest *fatum;* essentialiter verò fatum est ipsa dispositio seu series (id est ordo) causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio *fatum* vocatur.

Ad tertium dicendum, quòd fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundùm quòd dispositio

designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus, et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur. Per quem modum Poeta dixit : « Te tua fata trahunt (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm fatum sit mobile.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in IV. *De consolat.* (ut suprà) : « Uti est ad intellectum, ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem, tempus; ad punctum medium, circulus : ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem. »

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. *Topic.* (cap. 3) : « Motis nobis moventur ea quæ in nobis sunt. » Sed fatum est « dispositio inhærens rebus mobilibus, » ut Boetius dicit (ut suprà). Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maximè videntur esse contingentia quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est, quod Boetius dicit (ubi suprà), quòd « fatum est immobilis dispositio. »

(Conclusio. — Fatum secundùm considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundùm quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis sed conditionatæ.)

Respondeo dicendum, quòd dispositio secundarum causarum, quam *fatum* dicimus, potest dupliciter considerari. Uno modo secundùm ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu

(1) Vel *Æneidos* V, vers. 509 : *Quò fata trahunt, retrahuntque, sequamur*. Præter illud Senecæ, quod usurpat etiam Augustinus, *De Civit. Dei*, lib. V, cap. 8 : *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt;* et similia passim occurrentia quæ *fatum* in plurali usurpant.

ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundùm se necessariam, ita quòd omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quòd quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quæ suprà dicta sunt (qu. 115, art. 6). Alii verò è contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundùm quòd à divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc suprà exclusum est, quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat. Et ideo dicendum est quòd fatum, secundùm consideratione secundarum causarum, mobile est, sed secundùm quòd subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundùm quòd dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam : « Si Deus præscivit hoc futurum, erit. » Unde cùm Boetius (ubi suprà) dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit : « Quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia fato subdantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius in IV. *De consolat.* (ubi suprà) : « Series fati cœlum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione. Eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renovat progressus. Hæc actus formasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. » Nihil ergo excipi videtur quòd sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in V. *De Civit. Dei,* quòd « fatum aliquid est, secundùm quòd ad voluntatem et potestatem Dei refertur. » Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in III. *De Trin.* Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum secundùm Boetium (ut suprà), est « dispositio rebus mobilibus inhærens. » Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus verè immutabilis, ut suprà habitum est (qu. 9, art. 1 et 2). Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est, quod Boetius dicit in IV. *De consolat.* (prosa V, ut suprà), quòd « quædam quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant. »

(Conclusio. — Cùm fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos, ea quæ à Deo immediatè fiunt, non subduntur fato, sed ea sola et omnia quæ subduntur secundis causis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos. Quæcunque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua verò sunt, quæ immediatè à Deo fiunt, cùm non subdantur secundis causis, non subduntur fato: sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (ubi suprà), quòd « ea quæ sunt primæ divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. » Ex quo etiam patet, quòd « quantò aliquid longiùs à prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur; » quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergó dicendum, quòd omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quòd quicquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis mutabilibus. Et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est.

QUÆSTIO CXVII.

De pertinentibus ad hominis actionem, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primò considerandum est de actione hominis; secundò, de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. 2° Utrùm unus homo possit docere angelum. 3° Utrùm homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. 4° Utrùm anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS I.

Utrùm unus homo possit alium docere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XXIII : « Nolite vocari Rabbi. » Ubi dicit Glossa (interlin.) Hieronymi (2) : « Ne divinum honorem hominibus tribuatis. » Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere; sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quòd scientia sit qualitas activa sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75; et qu. 11, de verit., art. 1; et *Opusc.*, XIX, cap. 5; et *Matth.*, XXIII, col. 5; et *ad Rom.*, I, lect. 6, col. 6.

(2) Perperàm priùs ex Hieronymo notabatur.

unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quòd proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit à magistro. Si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit : sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret; per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest alium docendo scientiam in eo causare.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, III : « In quo positus sum ego prædicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate (1). »

(Conclusio. — Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ, vel confortando ejus intellectum, quo possit ex principiis conclusiones deducere.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averrhoes enim in Commentario III. *De anima*, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut suprà dictum est (qu. 76, art. 2). Et ex hoc sequebatur quòd eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundùm hoc ponit quòd unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet, sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quòd movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua ad hoc quòd sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est, quòd est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundùm veritatem rei scitæ. Eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quòd ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solùm

(1) Nec tantùm ibi, sed et passim hoc ipsum insinuat.

secundùm diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut suprà habitum est (qu. 76, art. 1). Alia est opinio platonicorum, qui posuerunt quòd scientia inest à principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut suprà habitum est (qu. 84, art. 3 et seq.). Sed anima ex unione corporis impeditur ne liberè possit considerare ea quorum scientiam habet. Et secundùm hoc discipulus à magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet, ut sic addiscere nihil aliud sit quàm reminisci. Sic etiam ponebant quòd agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc suprà ostensum est (qu. 79, art. 2), quòd intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundùm quod etiam Aristoteles dicit in III. *De anima* (text. 34). Et ideo aliter dicendum est, quòd docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 32).

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantùm, sicut forma domùs causatur in materia solùm ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cùm aliquis sanatur per virtutem naturæ; et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primum quidem, quòd ars imitatur naturam in sua operatione : sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigendo et expellendo materiam quæ causat morbum; ita et ars. Secundum attendendum est, quòd principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum : sicut medicus confortat naturam et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam, scientiam acquirit, et à principio

exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscuntur statim à principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cùm autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat; secundùm quod dicitur in I. *Poster.* (cap. 1), quòd « omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. » Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primò quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam, putà cùm proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cùm proponit ei aliqua sensibilia exempla, ut similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cùm confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturæ, sicut suprà dictum est (qu. 106, art. 1, et qu. 111, art. 1), de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I. *Poster.* (text. 5), quòd « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut jam dictum est), homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectûs est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur : « Qui sanat omnes infirmitates tuas, » ita de eo dicitur : « Qui docet hominem scientiam; » in quantum « lumen vultus ejus super nos signatur, » per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum, quòd doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averrhoes objicit (lib. III. *De anima*, text. 5). Unde non oportet quòd scientia sit qualitas activa, sed est principium, quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quòd magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directè species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quòd ipse per virtutem sui intellectûs formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exteriùs.

Ad quartum dicendum, quòd signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo, cùm quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II.

Utrùm homines possint docere angelos.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus, *ad Ephes.*, III : « Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. » Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, angeli superiores, qui immediatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut suprà dictum est. Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei verbum sunt instructi; sicut maximè patet de apostolis, secundùm illud *ad Hebr.*, I : « Novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio. » Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis, cùm ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia (scilicet Homilia III *in*

Evang.). Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. » Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

(Conclusio. — Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare superiores, ita homines viatores nullos omnino angelos illuminare possunt, quamvis eis loquantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 107, art. 2), inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quòd eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, *Matth.*, XI : « Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista; sed qui minor est in regno cœlorum, major est illo. » Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus, V. *Super Gen. ad lit.* (cap. 19), sic exponit illam Apostoli auctoritatem : « Præmiserat enim Apostolus : Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio Sacramenti absconditi à sæculis in Deo : ita dico absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam, scilicet multiformis sapientia Dei. » Quasi dicat : « Ita hoc Sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset à sæculis non ante sæcula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quò post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est. » Potest tamen et aliter dici, quòd « illud quod absconditum est, non tantùm in Deo innotescit angelis; verùm etiam hoc eis apparet, cùm efficitur atque propalatur, » ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, an-

gelis aliqua apparuerunt de ejusmodi mysteriis, quæ antè erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit, quòd « apostolis prædicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt; » quia scilicet per prædicationem apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis : sicut prædicante Paulo apostolo convertebantur gentes, de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quòd apostoli instruebantur immediatè à verbo Dei, non secundùm ejus divinitatem, sed in quantum eis humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui homines etiam in statu viæ sunt majores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum, quàm quidam angeli habeant : sicut si dicamus semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cùm tamen multò minùs sit in actu.

ARTICULUS III.

Utrùm homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, II. *Dialog.* (cap. 30), quòd « sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate : sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. » Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud *ad Galat.*, III : « Quis vos fascinavit veritati non obedire ? » dicit Glossa (1), quòd « quidam

(1) Nullo nomine prænotata, sed ex Petri Lombardi Commentario desumpta est; ubi post explicatas fascinationes de magicis ludificationibus, quæ aliter oculis res ostendunt quàm sint, subjungit : *fascinationem etiam dici quod vulgò nocet infantibus* : ut et *quorumdam oculos dici visu urentes*,

habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maximè pueros. » Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quàm alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multò magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in III. *De Trin.* (cap. 8), quòd « materia corporalis soli Deo obedit ad nutum. »

(CONCLUSIO. — Cùm materia corporalis non immutetur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, illam anima non potest sua virtute naturali immutare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 2), materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis suprà dictum est (qu. 111, art. 2), quòd materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multò igitur minùs anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: « Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant? »

Ad secundum dicendum, quòd fascinationis causam assignavit Avicenna, ex hoc quòd materia corporalis nata est

quorum actus fascinatio *appellatur*. Nec putat Hieronymus id verum esse aut creditum ab Apostolo, sed more vulgi usurpatum.

obedire spirituali substantiæ magis quàm contrariis agentibus in natura. Et ideo, quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundùm eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed suprà ostensum est, quòd materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo meliùs dicendum est, quòd ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maximè fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuè usque ad determinatum spatium; per quem modum specula si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in lib. *De somno et vigil.* Sic igitur cùm aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maximè in vetulis contingit, efficitur secundùm modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quòd ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto occulto, cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum, quòd anima corpori humano unitur ut forma; et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut suprà dictum est (qu. 81, art. 3), est actus alicujus organi corporalis. Et ideo oportet quòd ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora verò corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut suprà dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in *Itinerario Clementis* dicitur (1), narrante Niceta ad Petrum, quòd Simon Magus per magicas artes pueri à se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. II. *De anima*, quòd « anima non potest movere quodcunque corpus, sed solummodo proprium. »

(Conclusio. — Cùm anima corpori unita, naturali sua virtute nullum corpus nisi à se vivificatum movere queat, anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali sua virtute localiter movere.)

Respondeo dicendum, quòd anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quòd cùm anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quòd ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ quædam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti: et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut, secundùm philosophos, motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cùm anima secundùm suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, *De Civit. Dei* (lib. X, cap. 11), et Chrysostomus super *Matth.* (Homil. XXIX), frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum gentilitium errorem, qui hoc

1) De quo supra notatur qualis ei sit fides adhibenda.

credebant. Et ideo credibile est, quòd Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat (1).

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primò, quantum ad animam; secundò, quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine. 2° Utrùm anima intellectiva. 3° Utrùm omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sensitivâ traducatur cum semine.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta, quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem, quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus; et cùm sit forma corporis, non est ex materia

(1) Nec tamen iis quæ in prædicto libro *Itinerarii* narrantur, inhærendum. Nam in Decretis, dist. 15, cap. *Sancta Romana Ecclesia*, § *Cæterum*, inter illa quæ vel ab hæreticis vel schismaticis conscripta sunt, et quæ à catholicis vitari debent, nec ullatenus recipiuntur ab Ecclesia, *Itinerarium nomine Petri Apostoli, quod appellatur S. Clementis*, ut apocryphum à Gelasio I recensetur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 1 et 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 86; et qu. 3, de potent., art. 11.

et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam, quæ cùm numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quòd forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua corporis particula; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest, quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia suprà ostensum est (qu. 76, art. 4), quòd n uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile, quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra : ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundùm illud *Genes.*, I : « Producant aquæ reptile animæ viventis (1). » Ergo et animalium quæ generantur

(1) Nec tantùm, sed ut immediatè subjungitur : *Et volatile super terram sub firmamento cœli*. Et rursus mox : *Creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem quam pro-*

ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est ex semine.

(Conclusio. — Cùm à Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est per semen, rectè dicitur anima sensitiva traduci cum semine.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt animas sensitivas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens habens per se *esse* et operationem; sic enim, sicut per se haberet *esse* et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cùm res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quòd anima sensitiva procederet in *esse*, per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quòd anima sensitiva per se habet *esse* et operationem, ut ex superioribus patet (qu. 75, art. 3); non enim corrumperetur corrupto corpore. Et ideo, cùm non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur *esse;* sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quòd naturaliter tam anima sensitiva, quàm aliæ hujusmodi formæ producantur in *esse* ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quantò autem aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans : sicut quantò aliquod corpus est magis calidum, tantò ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, et sine medio et per medium : sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò, in actu generationis, quia ex anima gene-

duxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. Ut et paulò post : *Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas.*

rantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantæ; sicut à principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quòd aliquid moveatur ab instrumento vel à principali agente; ita non refert dicere quòd anima generati causetur ab anima generantis, vel à virtute derivata ab ipsa quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc suprà dictum est (qu. 75, art. 3), nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quòd virtus generativa non generat solùm in virtute propria, sed in virtute totius animæ cujus est potentia. Et ideo virtus generativa plantæ generat plantam, virtus verò generativa animalis generat animal. Quantò enim anima fuerit perfectior, tantò virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quòd virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis, nec est anima aut pars animæ, nisi in virtute, sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quòd ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo spiritu est quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut suprà dictum est (qu. 115, art. 3 ad 2). Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur quòd « homo generat hominem, et sol. » Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II. *De anima* (text. 50).

Ad quartum dicendum, quòd in animalibus perfectis quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundùm Philosophum in lib. *De generatione animalium* (lib. I, cap. 2 et 20). Materia autem fœtus est illud quod ministratur à fœmina. In qua quidem materia statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundùm actum secundum, sed secundùm actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cùm autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu

operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quòd ipsamet vis, quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum : et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quàm generationi, ut Philosophus dicit (lib. I. *De generat. et corrupt.*, text. 33 et 34). Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato, quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti; virtus autem activa, quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat effectu jam producto in *esse*.

ARTICULUS II.

Utrùm anima intellectiva causetur ex semine.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim *Genes.*, XLVI : « Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex. » Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut suprà ostensum est (qu. 76, art. 3), in homine est una et eadem anima secundùm substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus : unde et Philosophus dicit in lib. *De generatione animalium* (lib. II, cap. 3), quòd « non simul fit animal et homo, sed priùs fit animal habens animam sensitivam. » Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundùm specie-

Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, quòd « animæ rationales non seminantur per coitum. »

(Conclusio. — Cùm anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens cui debetur esse et fieri proprium, non potest nisi per creationem à Deo causari, estque hæreticum dicere eam traduci ex semine.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quòd principium intellectivum in homine, est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quòd virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundùm quòd anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectûs, non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest à semine provenire. Et ideo Philosophus in lib. *De generatione animalium*, dicit (lib. II, cap. 3) : « Relinquitur intellectum solum de foris advenire (1). » Similiter etiam anima intellectiva, cùm habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut suprà habitum est (qu. 75, art. 2), et ita sibi debetur *esse* et *fieri*; et cùm sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solùm per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante causari, nihil est aliud quàm ponere eam non subsistentem, et per consequens cor-

(1) Ex græca phrasi, λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, hoc est, *restat ut solus intellectus vel sola mens de foris adveniat.*

rumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere quòd anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum, quòd in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui dixerunt quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel à virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est, quòd anima præexistit in embryone, à principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quòd supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia, quæ est intellectiva : et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam. Quod suprà improbatum est (qu. 76, art. 3). Et ideo alii dicunt quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantùm; postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (ut suprà), quòd « intellectus venit ab extrinseco. » Sed hoc stare non potest. Primò quidem, quia nulla forma substantialis recipit *magis* et *minus*, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris; non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundò, quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò, quia sequeretur quòd generatio hominis, aut animalis, non sit generatio simpliciter; quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim à principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quòd sit aliud per essen-

tiam à forma præexistente, quæ non erat subsistens, et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis, et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi, secundùm eos qui ponunt unum intellectum in omnibus, quod suprà improbatum est. Et ideo dicendum est, quòd cùm generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quòd tam in homine quàm in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris (1), ita tamen quòd sequens forma habet quicquid habebat prima, et adhuc ampliùs (2). Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quàm in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem; sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solùm ad aliquam materiæ dispositionem : sicut virtus

(1) Tum qu. 76, art. 1 et 2, tum qu. 79, art. 4 et 5.

(2) Hinc ergo patet quòd juxta mentem S. Thomæ, dici omnino debet non unam et eamdem animam esse quæ primò functiones vegetativas, deinde sensitivas, et postmodum rationales exerceat, vel primò principium vegetativum, deinde sensitivum, et postmodum rationale tribuat; sed quòd primò anima sola vegetativa embryonem informet, ac deinde sensitiva succedat per quam vegetativa expellatur, demumque post utramque rationalis quæ ipsam quoque sensitivam expellit, sed illius deinceps officium exercet, sicut et alterius, etc. Nec est inconveniens unam animam succedente aliâ desinere, quia non ibi erat ut speciem completam tribueret, sed via esset ad speciem; non est autem inconveniens ut aliquid eorum generetur et statim corrumpatur, quæ sunt media tantùm in generatione, nec speciem completam habent, sicut lib. III. *Contra Gent.*, cap. 89, ratiocinatur S. Thomas.

seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis (qu. 110, art. 1), quòd tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipuè Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit à solo Deo.

Ad quartum dicendum, quòd homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quòd in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est, et huic cooperatur Deus; quod verò est inordinatæ voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur *Genes.*, II : « Requievit Deus ab omni opere quod patrarat. » Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maximè pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum à principio fuisset imperfectum : quod est contra illud quod dicitur *Gen.*, I : « Deus omne opus suum complesse. »

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, quòd « simul anima creatur cum corpore. »

(Conclusio. — Cùm anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit, simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd animæ

intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quæ corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul à principio cum angelis creatas (1). Sed hæc opinio est falsa. Primò quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ uniri corpori, sequeretur quòd homo qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens, vel quòd anima esset homo. Quod falsum est, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 4). Quòd etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut suprà ostensum est (qu. 55, art. 2). Homo enim intelligit, à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut suprà ostensum est (qu. 84, art. 7); et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis. Quod de angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis. Multò igitur minùs fecit animam sine corpore. Si verò aliquis dicat quòd non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quòd aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primò quidem, quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri. Si enim eo indigeret, naturale esset ei quòd corpori uniretur,

(1) Ita de Origene notat author prædicti libri *De eccles. dogmat.*, cap. mox relato : *Animas hominum* (inquit) *non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit*, supple *credimus*. Idem notat etiam S. Thomas, lib. II. *Contra Gent.*, cap. 83, ubi addit quòd *ipse primus inter christianæ fidei professores hoc tenuisse invenitur*. Plus verò Platonici qui eas ab æterno fuisse docuerunt, ut rursum S. Thomas ibidem notat, addens et Manichæos id asserere cum Platone, sicut alios hæreticos cum Origene.

quia « natura non deficit in necessariis. » Secundò, quia nulla ratio esset quare animæ à principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertiò, quia videretur à casu esse quòd hæc anima huic corpori uniretur, cùm ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quòd hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit pœnale et triste. Quod est secundùm errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter pœnam peccati. Unde cùm hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quòd animæ non sunt creatæ ante corpora, sed simul creantur cum corporibus et infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cùm dicatur *Joan.*, V : « Pater meus usque modo operatur; » sed à novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundùm similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum, quòd perfectioni universi quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quòd ab hoc inciperent Dei opera; quia sicut scriptum est, *Sap.*, I : « Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam. »

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. 2° Utrùm semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim *Matth.*, XV : « Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur. » Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in I. *De generat.*, distinguit carnem *secundùm speciem* (2) et *secundùm materiam;* et dicit quòd « caro secundùm materiam advenit et recedit. » Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundùm materiam*, et non caro *secundùm speciem*. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur *humidum radicale* (3) ; quod si deperdatur, restitui non po-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4 ; et *Quodlib.*, VIII, art. 5.

(2) Ex græco εἶδος, text. 35 ac deinceps, quod et alii reddunt *secundùm formam*, quia forma est quæ dat speciem, ac proinde à Græcis εἶδος appellatur eodem quo *species* nomine, ut Philosophus passim vocat.

(3) Sic dictum, quasi radix et fundus vitæ, seu alimentum quoddam et nutrimentum, quo subinde deficiente ac exhausto deficit vita et interit; vel *radicale*, quasi à principio ingenitum corpori, sicut et radix est id quod primò innascitur arbori, et quod vitam illius nutrit, auget, conservat. Hinc medici *primigenium* vocant, comparantque oleo quo infuso nutritur lampas, et quo effuso extinguitur; ut *Emblematibus* vel *Hieroglyphicis medicis* videre est post Pierii *Hieroglyphica*.

test, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur restaurari posset. Sed mors homini non accidit nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis finaliter remaneret in ipso : et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam, cùm ad hoc quòd sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De vera relig.* (cap. 40) : « Alimenta carnis corrupta (id est, amittentia formam suam), in membrorum fabricam migrant. » Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ : ut et VII. *Confess.*, cap. 10 : « Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed, etc. »

(Conclusio. — Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum, II. *Metaphys.* (text. 4), hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad *esse*. Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione ipsius naturæ. Sed natura dupliciter considerari potest : uno modo in

ubi distychum istum in eum sensum adhibetur : *Paulatim morimur, momento extinguimur uno : Sic oleo lampas deficiente perit.*

communi, secundùm naturam speciei; alio modo secundùm quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ, pertinet forma et materia ejus in communi accepta. Ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ, pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata : sicut de veritate humanæ naturæ in communi, est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino, est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata : sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur. Et secundùm hunc modum aliqui posuerunt quòd forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet à principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quòd quicquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non verè accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur. Et secundùm hos, alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quòd alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est, ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primò quidem, quia ejusdem rationis est quòd aliqua forma possit fieri in alia materia, et quòd possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et è converso. Manifestum est autem quòd forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur; alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quòd et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundò, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie : sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertiò, quia non est possibile quòd multiplicatio materiæ attendatur nisi

vel secundùm quantitatem tantùm, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones; vel etiam secundùm substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici quòd sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cùm necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quòd aliqua alia substantia materiæ adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quòd non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cùm ex aqua fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quàm corpora puerorum. Nec iterum per creationem novæ materiæ, quia secundùm Gregorium (lib. XXXII. *Moral.*, cap. 9 vel 10), omnia simul sunt creata secundùm substantiam materiæ, licèt non secundùm speciem formæ. Unde relinquitur quòd multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quòd alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quartò, quia cùm homo non differat ab animalibus et plantis secundùm animam vegetabilem, sequeretur quòd etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cùm materia secundùm naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec (iterum) inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur *vires naturales*, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt quòd forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primò imprimitur in generatione hujus individui, ita quòd illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia

hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quia non requiritur ad primum *esse* individui, sed ad quantitatem ejus. Jam verò si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primò quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum, in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non est tamen virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundùm individuum. Quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundò, quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut suprà dictum est (qu. 118, art. 1). Unde non potest esse majoris virtutis in agendo, quàm ipsa anima à qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis verè assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertiò, quia nutrimento indigetur non solùm ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primò inerat, est de veritate naturæ humanæ, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo secundùm alios dicendum est, quòd alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum verè accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II. *De anima* (text. 45), quòd « alimentum nutrit, in quantum est potentia caro. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dicit quòd totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. Vel potest dici, quòd quicquid ex alimento generatur, potest

etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui per carnem *secundùm speciem* intellexerunt id quod primò accipit speciem humanam, quod sumitur à generante : et hoc dicunt semper manere quousque individuum durat. Carnem verò *secundùm materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento : et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc contra intentionem Aristotelis (ut suprà); dicit enim ibi quòd « sicut in unoquoque habentium speciem in materia, » putà in ligno et lapide, « ita et in carne, hoc est secundùm speciem, et illud secundùm materiam. » Manifestum est autem quòd prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cùm id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (text. 39), non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit, cùm jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quòd unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quòd hæc distinctio Philosophi non est secundùm diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundùm diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundùm speciem*, id est secundùm id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundùm materiam*, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum, quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest, sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quòd omnis virtus in corpore passi-

bili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur (1). Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea verò non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum; demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur : sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admistionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I. *De generat.* (text. 39 et 88).

Ad quintum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *De generat.* (text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quandò verò aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si verò paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in præexistens; et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II.

Utrùm semen sit de superfluo alimenti.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit

(1) Ut cap. 3, lib. IV. *De generatione animalium*, circa medium, videre est; ubi dicitur (αἴτιον τοῦ λύειθαι), **hoc** est causa cur dissolvatur movens, *eo quòd omne agens patitur etiam à patiente; sicut illud quod secat, habetatur ab eo quod secatur, quod calefacit, refrigeratur ab eo quod calefit; et universaliter omne illud quod movet, reciprocè movetur motu quodam, præterquam primum movens;* **id** est **Deus, qui juxta Boetium, lib. III.** *De consolat.*, **metr. 9,** *immotus stabilisque manens dat cuncta moveri.*

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 2; ut

enim Damascenus, quòd « generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur. » Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus, magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quàm cum patre et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit, X. *Super Gen. ad lit.* (cap. 20), quòd « nos fuimus in Adam non solùm secundùm seminalem rationem, sed etiam secundùm corpulentam substantiam. » Hoc autem non esset si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est, quod Philosophus probat multipliciter in lib. *De generatione animalium* (cap. 19), quòd « semen est superfluum alimenti. »

(Conclusio. — Cùm semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum, rectè dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis (art. 1, et qu. 108, art. 1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solùm in alio, sed etiam in ipso, manifestum est quòd alimentum quod est in principio dissimile, in fine sit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primò unumquodque est

et IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 121 et 122.

imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quòd in generatione animalis priùs generatur animal, quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem. Quia illud resolutum si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à natura generantis, quasi in via corruptionis existens : et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solùm ad naturam partis; nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu, et generatio animalis ex animali non esset, nisi per divisionem : sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisum ab ea quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut suprà dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundùm hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam accipitur à virtute generativa ut semen. Et hujus signum, ponit Philosophus, quòd « animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundùm quantitatem sui corporis, et paucæ generationis. » Et similiter « homines pingues sunt pauci seminis » propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd assimilatio generantis ad genitum non sit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm derivationem formæ.

Ad quartum dicendum, quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundùm originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre (quam vocat *corpulentam substantiam*), derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundùm corpulentam substantiam*, sed non *secundùm seminalem rationem*; quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum (1), qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

(1) Usurpatum ex Ambrosio in hymno I Nativitatis; ut et sequens appendix tum *ad Rom.*, I, vers. 25, tum *ad Rom.*, IX, vers. 5, etc.

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS,

à mendis quàm plurimis, manuscriptorum exemplarium collatione et præsidio repurgatæ,

FINIS.

PRIMA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit (lib. II. *Fidei orthod.*, cap. 12), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundùm quòd per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum, et per se potestativum* (1); postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundùm ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundùm quòd et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

(1) Seu *potestatem sui ipsius habens*, juxta græcum αὐτεξούσιον, quod proinde liberi arbitrii nomine designatur, quia per ipsum arbitrium liberum potestatem habemus nostri, et ut jam ostensum est, nostrarum actionum domini sumus.

TRACTATUS

DE ULTIMO FINE SEU DE BEATITUDINE.

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

Ubi primò considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare; ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primùm considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm hominis sit agere propter finem. 2° Utrùm hoc sit proprium rationalis naturæ. 3° Utrùm actus hominis recipiant speciem à fine. 4° Utrùm sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. 5° Utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines. 6° Utrùm omnia homo ordinet in ultimum finem. 7° Utrùm idem sit finis ultimus omnium hominum. 8° Utrùm in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I.

Utrùm homini conveniat agere propter finem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est

(1) De his etiam infrà, qu. 6, art. 1, et qu. 28, art. 6, et qu. 94, art. 2, et qu. 109, art. 6; et *Opusc.*, III, cap. 100.

suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis, cùm hæc præpositio (*propter*) designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat : sicut cùm aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

Sed contra : omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in II. *Phys.* (text. 89). Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

(Conclusio. — Cùm hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, etiam necessariò omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.)

Respondeo dicendum, quòd actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur *humanæ*, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis, in hoc quòd est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur propriè *humanæ*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem : unde et liberum arbitrium esse dicitur « facultas voluntatis et rationis. » Illæ ergo actiones propriè *humanæ* dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non propriè *humanæ*, cùm non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est autem quòd omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundùm rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quòd omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis etsi sit postremu

in executione, est tamen primus in intentione agentis : et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quòd si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, aliàs non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria : uno modo, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur à voluntate, sicut ipsum *velle*. Impossibile autem est quòd ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visûs est color. Unde sicut impossibile est quòd primum visibile sit ipsum *videre*, quia omne *videre* est alicujus objecti visibilis; ita impossibile est quòd primum appetibile, quod est finis, sit ipsum *velle*. Unde relinquitur quòd si qua actio humana sit ultimus finis, quòd ipsa sit imperata à voluntate; et ita aliqua actio hominis ad minus ipsum *velle* est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi actiones non sunt propriè humanæ, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 46; ut et lib. III, cap. 1, prope finem, et cap. 16, 24, 109, 110, 111; et in quæstionibus disputatis, quæst. de unione verbi, art. 5; et in II. *Physic.*, lect. 4 et lect. 10.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III. *De anima*. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ (1).

Sed contra est, quod Philosophus probat in II. *Physic.*, quòd « non solùm intellectus, sed etiam natura agit propter finem. »

(Conclusio. — Quanquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ ut propter finem agat, quasi se agens, vel ducens in finem.)

Respondeo dicendum, quòd omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahitur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis; cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundùm quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud. Ad hoc ergo quòd determinatum effectum producat, necesse est quòd determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quòd aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est « facultas voluntatis et rationis (2). » Illa

(1) Sive *in parte ratiocinativa*, juxta græcum ἐν λογιστικῷ, quod ibi, text. 42, usurpatur.

(2) Sicut ex antedictis patet, art. 1, ubi etiam quid sit habere dominium actuum notatum est.

verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis : et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur; nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut suprà habitum est (1). Et ideo proprium est naturæ rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur vel ducitur, putà cùm agit ad imperium alterius, vel cùm movetur altero impellente, non est necessarium quòd cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quòd ordinare in finem, est ejus quod seipsum agit in finem; ejus verò quod ab alio agitur in finem est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quòd objectum voluntatis est finis et bonum in universali : unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cùm non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quòd particulares causæ moventur à causa universali, sicut, cùm rector civitatis qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis; et ideo necesse est quòd omnia quæ carent ratione moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.

(1) Æquivalenter I. part., qu. 22, art. 2, ad 4, et qu. 103, art. 1, ad 2, non sicut priùs qu. 105, art. 5, ubi universaliter in omni operante dicitur operari.

ARTICULUS III.

Utrùm actus humani recipiant speciem ex fine.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in *esse*. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De moribus Eccles. et Manichæorum* : « Secundùm quòd finis est culpabilis vel laudabilis, secundùm hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia. »

(Conclusio. — Cùm actus propriè dicantur humani, in quantum procedunt à voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, propriè etiam ex fine speciem recipiunt.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque sortitur speciem secundùm actum, et non secundùm potentiam : unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis; cùm enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur : actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio verò ab actu, qui est terminus motûs nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quàm motio quædam à calore procedens; calefactio verò passio nihil est aliud quàm motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem à fine sortiuntur.

(1) De his etiam infrà, qu. 18, art. 2 et 3; et qu. 72, art. 1 et 3; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 2; et qu. 2, de malo, art. 4 ad 9.

« non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; » quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cùm non moveant nisi per hoc quòd moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet *ordo intentionis* et *ordo executionis*; et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum : unde subtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio : unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea verò quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt, et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus et his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione boni est, quòd aliquid ab ipso effluat, non tamen quòd ipsum ab alio procedat : et ideo cùm bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quòd non sit ultimus finis, sed quòd à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versùs ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum, cujus est secundùm aliquam certam causam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam : et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur *Sap.*, XI : « Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura. »

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum

progreditur. Unde Philosophus probat in I. *Posterior.* (text. 6), quòd « in demonstrationibus non est processus in infinitum; » quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens; in his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero præexistenti in quantum hujusmodi, quòd ei addatur quantitas aut unitas : unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium : quod patet ex hoc quòd circa unum et eumdem actum, indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V.

Utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ et in virtute. » Hæc autem manifestè sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, putà in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, putà in divitiis : ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 3 ad 1, et qu. 13, art. 3, ad 3; et II, *Sent.*, dist. 24, art. 3, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1; et qu. 14, de malo, art. 2.

finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra : illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine hominis, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Unde de gulosis dicitur, *Philipp.*, III : « Quorum Deus venter est; » quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur *Matth.*, VI : « Nemo potest duobus dominis servire, » ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

(Conclusio. — Cùm illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius, non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines; cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cùm unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur ut non sit, sed quod perficitur ut plenè sit. » Oportet igitur quòd ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur : quod esset non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quòd in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitûs, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia « natura non tendit nisi ad unum; » principium autem in processu rationalis appetitûs est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cùm actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut suprà habitum est (art. 3), oportet quòd à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis : sicut et naturalia ponuntur in genere secundùm formalem ra-

tionem communem. Cùm igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipuè quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. 4): sicut autem se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quòd sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quòd etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quòd potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul; quod contingeret si tenderet in plura disparata, sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia quæcunque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocosè agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in principio *Metaphys.*, quòd « scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur. » Nec tamen potest dici quòd quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicunque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 100.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. »

(Conclusio. — Cùm ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ, oportet quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est quòd omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primò quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni : quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter ultimum finem. Secundò, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quòd causæ secundæ moventes non movent nisi secundùm quòd moventur à primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tantùm ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem præstantes : bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quòd comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit unus ultimus finis omnium hominum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando (2). Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundùm ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quòd in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundùm ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium est unus ultimus finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII. *De Trin.* (cap. 3), quòd « omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. »

(Conclusio. — Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen ea quæ per varia studia homines, ut ultimos fines, assequi conantur.)

Respondeo dicendum, quòd de ultimo fine possumus loqui dupliciter : uno modo secundùm rationem ultimi finis; alio modo secundùm id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine; nam quidam appetunt divitias tan-

(1) De his etiam suprà, in ista quæst., art. 5; et super I. *Ethic.*, lect. 9, col. 1.

(2) Juxta vulgarem illam definitionem peccati à theologis assignatam, quòd *sit nimirum aversio ab incommutabili bono, et indebita conversio ad commutabile bonum;* quæ tum ex lib. I. *De libero arbitrio*, cap. 16 sive ultimo, tum *ad Simplicianum*, lib. I, qu. 2, colligitur.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. »

(Conclusio. — Cùm ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ, oportet quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est quòd omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primò quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni : quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter ultimum finem. Secundò, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quòd causæ secundæ moventes non movent nisi secundùm quòd moventur à primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tantùm ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem præstantes : bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quòd comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit unus ultimus finis omnium hominum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando (2). Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundùm ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quòd in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundùm ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium est unus ultimus finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII. *De Trin.* (cap. 3), quòd « omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. »

(Conclusio. — Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen ea quæ per varia studia homines, ut ultimos fines, assequi conantur.)

Respondeo dicendum, quòd de ultimo fine possumus loqui dupliciter : uno modo secundùm rationem ultimi finis; alio modo secundùm id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine; nam quidam appetunt divitias tan-

(1) De his etiam suprà, in ista quæst., art. 5; et super I. *Ethic.*, lect. 9, col. 1.

(2) Juxta vulgarem illam definitionem peccati à theologis assignatam, quòd *sit nimirum aversio ab incommutabili bono, et indebita conversio ad commutabile bonum;* quæ tum ex lib. I. *De libero arbitrio*, cap. 16 sive ultimo, tum *ad Simplicianum*, lib. I, qu. 2, colligitur.

quam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam verò quodcunque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum gustum : et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum benè dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo verè invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falsò in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quòd diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quòd etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5).

ARTICULUS VIII.

Utrùm in ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.*, quòd « Deus convertit omnia ad seipsum tanquam in ultimum finem. » Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in ultimo fine hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis est bonum universale, quod est finis

(1) De his etiam infrà, qu. 103, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 1 et 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 75, ut et lib. III, cap. 17, 52, 27, 95; et qu. 5, de verit., art. 6, ad 4.

omnium. Ergo necesse est quòd in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quòd ultimus finis hominum est beatitudo quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Sed « non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint, » sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 5). Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

(Conclusio.—Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis, quantum ad illius consecutionem et adeptionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Metaphys.* (text. 22), finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quo,* id est, ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei : sicut si dicamus quòd motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales; nam homo et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem, cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundùm quòd sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

(1) Unde Dionysius, ubi suprà, postquam præmisit quòd omnia supremum bonum sicut finem appetunt, subdit immediatè : *Spiritalia quidem cognoscitivè vel scienter* (γνωστικῶν), *quæ sunt verò sensibilia tantùm, sensibiliter; et quæ sunt sensûs expertia, innato motu vitalis appetitûs; et quæ denique vitâ carent ac sunt existentia tantùm vel entia, propensione quadam* (ἐπειδιότητι), *ad participationem tantùm essentialem, etc.*

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudine.

Primò quidem, in quibus sit; secundò, quid sit; tertiò, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm beatitudo consistat in divitiis. 2° Utrùm in honoribus. 3° Utrùm in fama sive in gloria. 4° Utrùm in potestate. 5° Utrùm in aliquo corporis bono. 6° Utrùm in voluptate. 7° Utrùm in aliquo bono animæ. 8° Utrùm in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo hominis consistat in divitiis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in divitiis consistat. Cùm enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maximè in hominis affectu dominatur. Hujusmodi autem sunt propriè divitiæ; dicitur enim *Eccli.*, X : « Pecuniæ obediunt omnia. » Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundùm Boetium in III. *De Consolat.* (prosa II), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit in V. *Ethic.*, « ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcunque homo voluerit. » Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni cùm nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maximè in divitiis inve-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 30; et *Opusc.*, III, cap. 108, 262, 264; et *Opusc.*, XX, lib. I. cap. 8; et in *Matth.*, V, col. 3, 4, 5; et super I. *Ethic.*, lect. 5.

nitur; quia « avarus non implebitur pecunia, » ut dicitur *Eccli.*, V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra : bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quàm in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in III. *De consol.* dicit (prosa V), « Divitiæ effundendo quàm conservando meliùs nitent; si quidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. » Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam, impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 9), scilicet *naturales* et *artificiales*. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus et potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundùm se natura non juvatur, ut denarii; sed ars humana eas adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest; quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandum naturam hominis : et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ, omnia hujusmodi sunt infra hominem et propter hominem facta, secundùm illud *Psalm.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus. » Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ : unde multò minùs habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecuniâ acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus, sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum benè moderatum.

Ad secundum dicendum, quòd pecuniâ possunt haberi omnia

venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt; unde dicitur *Proverb.*, XVII : « Quid prodest stulto divitias habere, cùm sapientiam emere non possit? »

Ad tertium dicendum, quòd appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundùm certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I. *Polit.* (cap. 9). Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quantò perfectiùs possidetur, tantò ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quantò magis habetur, magis cognoscitur : ideo dicitur *Eccli.*, XXIV : « Qui edunt me, adhuc esurient. » Sed in appetitu divitiarum, et quorumcunque temporalium bonorum est è converso; nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur et alia appetuntur, secundùm quod significatur *Joan.*, IV, cùm Dominus dicit : « Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur), sitiet iterum; » et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cùm habentur : et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quòd in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo hominis consistat in honoribus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim sive felicitas est « præmium virtutis, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Sed honor maximè videtur esse id quod est « virtutis præmium, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Ergo in honore maximè consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maximè videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et in *Matth.*, V, col. 5; et super *Ethic.*, lect. 5, col. 3.

et I. *Timoth.*, II, Apostolus : « Soli Deo honor et gloria. » Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maximè desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quàm honor, quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra : beatitudo est in beato, honor autem « non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Ergo in honore beatitudo non consistit.

(Conclusio. — Cùm secundùm beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutivè in honoribus beatitudo hominis consistit.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honorem enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maximè attenditur secundùm beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, et secundùm partes ejus, id est, secundùm illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur : et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd honor non est præmium virtutis propter quòd virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur; si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quòd honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quòd ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quòd ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quòd homines maximè honorem desiderant : unde quærunt homines maximè honorari à sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes vel felices.

ARTICULUS III.

Utrùm beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quòd redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, *Rom.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. » Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed per gloriam bonum hominis maximè diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit, nihil aliud est quàm clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit in lib. *De consolat.* : « Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cùm futuri famam temporis cogitatis. » Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed contra : beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius in lib. III. *De consolat.* : « Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus attulerunt, quo quid turpius excogitari potest? nam qui falsò prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. » Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

(Conclusio. — Impossibile est in fama, seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere; nam gloria nihil aliud est quàm *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 29; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et *Opusc.*, XX, lib. I, cap. 7 et 8.

divinam, et aliter ad cognitionem humanam; humana enim cognitio à rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei : et ideo ex gloria, quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua, secundum illud *Psal.* XC : « Eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum. » Est etiam aliud considerandum quod humana notitia sæpè fallitur, et præcipuè in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani : et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est : propter quod dicitur II. *ad Corinth.*, X : « Ille probatus est quem Deus commendat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est à Deo coram angelis ejus. Unde dicitur *Matth.*, VIII : « Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus. »

Ad secundum dicendum, quòd bonum alicujus hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur à bono existente in ipso homine, et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam; si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo, cujus fama celebris habetur. Unde patet quòd fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quòd fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens; sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV.

Utrùm beatitudo hominis consistat in potestate.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maximè videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet *Exod.*, XXII : « Diis non detrahes (2). » Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est, quòd homo etiam alios congruè possit regere, quod evenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maximè appetibilis, opponitur ei quod maximè est fugiendum. Sed homines maximè fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum; sed potestas est maximè imperfecta : ut enim dicit Boetius, III, *De consolat.* (prosa V.) : « Potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit? » Et postea : « Potentem censes, cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit? » Non igitur beatitudo consistit in potestate.

(Conclusio. — Potestas, cùm principium sit, malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primò quidem, quia potestas

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 31; et *Opusc.*, III, cap. 108 et 264.

(2) Quod Augustinus, qu. 86, in *Exod.*, de Principibus qui populum judicant, dictum subintelligi posse notat ad eum sensum quo Moyses dictus est *Deus Pharaonis*, ut *Exod.*, VII, appellatur : unde subditur post prædicta immediatè : *Nec Principem populi tui maledices.*

habet rationem principii, ut patet in V. *Metaph.* (text. 17.), beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundò, quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quàm in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum, quòd in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat : quarum prima est, quod cùm beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri, et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quòd per se sit sufficiens, ut patet in I. *Ethic.* (cap. 1.), necesse est, quòd beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, putà sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia, quia cùm beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire, quòd non convenit præmissis; dicitur enim *Eccles.*, V, quod « divitiæ interdum conservantur in malum Domini sui; » et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus, et ut plurimum à fortuna, unde et *bona fortunæ* dicuntur. Unde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd divina potestas, est sua bonitas : unde uti sua potestate non potest, nisi benè; sed hoc in hominibus non invenitur : unde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut optimum est quòd aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si malè utatur : et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quòd servitus est impedimentum bon i usus potestatis : et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim *Eccli.*, XXX: « Non est census supra censum salutis corporis. » Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit V. cap. *De div. Nomin.*, quòd « esse est melius quam vivere, et vivere melius quàm alia quæ consequuntur. » Sed ad *esse*, vel *vivere* hominis requiritur salus corporis. Cùm ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quòd salus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quantò est causa superior, tantò ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit; ita ultimus finis est quod ab hominibus desideratur. Sed ipsum *esse* est quod maximè desideratur ab hominibus. Ergo in his quæ pertinent ad *esse* hominis, sicut est salus corporis, maximè consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur: sicut ab elephante, in diuturnitate vitæ, à leone in fortitudine, à cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

(Conclusio. — Cùm corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus hominis finis, consistere.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 23 et 37; et *Opusc.*, III, cap. 264; et in *Psalm.* XXXII, col. 8; et super I. *Ethic.*, lect. 10.

hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primò quidem, quia impossibile est quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejusdem conservatio in *esse*. Unde gubernator non intendit sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum : ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur *Eccli.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. » Manifestum est autem, quòd homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani *esse*. Secundò, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani *esse*, non tamen posset dici quòd finis hominis esset aliquod corporis bonum ; *esse* enim hominis consistit in ânima et in corpore : et quamvis *esse* corporis dependeat ab anima, *esse* tamen humanæ animæ non dependet à corpore, ut suprà ostensum est (I. part. qu. 74 et qu. 95.), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem : unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem ; ita bona exteriora ad ipsum corpus : et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quòd *esse* simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus : sic igitur ipsum *esse* præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum *esse* prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent *esse* imperfectum, sicut est *esse* cujuslibet creaturæ ; sic manifestum est quòd ipsum *esse* cum perfectione superaddita est eminentius : unde

et Dionysius ibidem dicit, quòd « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

Ad tertium dicendum, quòd quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio : cujus similitudinem appetunt secundum suam perfectionem; quædam quidem secundum *esse* tantum, quædam secundum *esse* vivens, quædam secundum *esse* vivens et intelligens et beatum : et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm beatitudo hominis consistat in voluptate.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsum. Sed hoc maximè convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 2). Ergo beatitudo maximè in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementiùs imprimit quàm secunda, ut dicitur in lib. *De causis* (2). Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maximè movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est, quòd delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quòd ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maximè in voluptate consistat.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4, ad 3 et 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 27 et 33; et *Opusc.*, III, cap. 108; et in *Matth.*, V, col. 3, 4, 5, et super I. *Ethic.*, lect. 5, col. 1, text. 2, et lect. 10, col. 2.

(2) Sive sic verbis paululùm immutatis proposit. I : *Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum, quàm causa universalis secunda.* Et inferiùs : *Manifestum est quòd causa prima vehementiùs est causa rei quàm propinqua. Et propter id fit ejus operatio vehementioris adhærentiæ quàm operatio causæ propinquæ, etc.*, ut deinceps inculcat.

3. Præterea, cùm appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est, quod Boetius dicit in III, *De consol.* (prosa VII.) : « Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget : quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur. »

(Conclusio.— Cùm omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.)

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII. *Ethicorum* (cap. penultimum). In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius : sicut in homine aliud est quod est *animal rationale, mortale,* aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam

habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animæ corpori concreatarum : sicut invisibilia sùnt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur : unde forma à materia absoluta est, quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare quod est determinatum per materiam; intellectus verò, qui est vis à materia absoluta, cognoscit universale quod est abstractum à materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis; sed minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ : unde *Sapient.*, VII, dicitur, quod « omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua. » Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quàm quietatio appetitus in bono : sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum, et quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si *ly* (*propter*) dicat causam finalem; si verò dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est, propter bonum quod est delectationis objectum; et per consequens est principium ejus, et dat ei formam : ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quòd vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles : unde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo omnes appetunt delectationes sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non è conversò, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum,

et aliqua delectatio consequatur id quod est per se maximum bonum.

ARTICULUS VII.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum : hoc autem per tria dividitur, quæ sunt « bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. » Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut suprà ostensum est (art. 5 et 6.). Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit; ergo seipsum amat magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maximè amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis; sed non in bonis corporis : ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur; sed beatitudo est quædam perfectio hominis : ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. Ergo beatitudo est aliquid animæ, et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est, quod sicut Augustinus dicit lib. *De Doctrina Christiana* (I. cap. 3, et lib. XXII.) : « id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. » Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

(Conclusio. — Beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8.), finis dupliciter dicitur : scilicet ipsa res quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam

rem quam appetitimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cùm autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ, est bonum participatum, et per consequens particulatum: unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ: sed in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus aut actus; sed et objectum quod est extrinsecum: et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quod ad propositum pertinet, quod beatitudo maximè amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et si etiam homo amat seipsum: unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo suprà se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur (in 2, 2. qu. 26.).

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id

in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *Divin. Nom.* quod « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : » ex quo potest accipi quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cùm ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (vel I. part. quæst. 108, art. 8.), videtur quòd beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimis finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto : unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur *major mundus*, comparatur ad hominem, qui in VIII. *Physic.* (text. 17.) dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quàm ipse capere potest. Cùm ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit : et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei* (cap. 26.) : « Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis, Deus est; » de quo dicitur, *Psalm.* CXLIII : « Beatus populus cujus Dominus Deus ejus est. »

(Conclusio. — Cùm appetitum humanum qui est volun-

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 1, et qu. 82, art. 2; et 2, 2, qu. 85, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 7 et cap. 54; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et *Opusc.*, XX, lib. I, cap. 8 et 9; ut et in *Psalm.* XXXII, col. 8.

tatis, nihil quietum reddere aut satiare possit, præter universale bonum, quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectûs est universale verum. Ex quo patet quòd nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quòd non invenitur in aliquo creato, sed solùm in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundùm quod dicitur in *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium, etc. » In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd *superius hominis* attingit quidem *infimum angelicæ naturæ* per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quòd si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis; sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quòd bonum creatum non est minus quàm bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quàm bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum : bonum autem quod participatur ab angelo et à toto universo, est bonum finitum et contractum.

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm beatitudo sit aliquid increatum. 2° Utrùm beatitudo sit operatio. 3° Utrùm sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantùm. 4° Si est operatio intellectivæ partis, utrùm sit operatio intellectûs, an voluntatis. 5° Si est operatio speculativi intellectûs, aut practici. 6° Si est operatio intellectûs speculativi, utrùm consistat in speculatione scientiarum speculativarum. 7° Utrùm consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 8° Utrùm in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo sit aliquid increatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III. *De consol.* (prosa X) : « Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri. »

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo (2). Cùm ergo non sunt plura summa bona, videtur quòd beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit (3). Ergo beatitudo est idem quod Deus.

(1) De his etiam infrà, qu. 26, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

(2) Ut ex professo I. part., qu. 6, art. 2, discussum est.

(3) Sic enim lib. I. *De doctrina christ.*, cap. 5 : *Res quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus est, ea-*

Sed contra : nullum factum est increatum, sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundùm Augustinum, I. *De doctrina christ.*, « illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt. » Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

(CONCLUSIO. — Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum verò ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio ejus rei quæ desideratur : sicut si dicatur quòd possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfectè implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quàm adeptio vel fruitio finis; ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundùm quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

demque Trinitas, una quædam summa res communisque omnibus fruentibus ea. Sequens autem appendix ex cap. 3, paulò aliis verbis colligitur; nempe sic : *Res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum. Illæ quibus fruendum est, beatos nos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, ut ad illas quæ beatos nos faciunt, pervenire possimus, etc.*

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo dicitur ultimus finis per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo sit operatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VI : « Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem verò vitam æternam. » Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit in III. *De consol.* (prosa II), quòd « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cùm sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo, operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, putà somno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « felicitas est operatio secundùm virtutem perfectam. »

(Conclusio. — Cùm beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm quòd beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quòd beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2, et qu. 4, art. 4, et *Quodlib.*, VIII, art. 19; et super IX. *Metaphys.*, lect. 9.

hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quòd operatio est ultimus actus operantis : unde et *actus secundus* à Philosopho nominatur in II. *De anima*. Nam habens formam, potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans; et inde est quòd in aliis rebus « unaquæque dicitur esse propter suam operationem, » ut dicitur in II. *De cœlo* (text. 17). Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum *esse* viventis; et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim quòd *esse* unius hominis, qualecunque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum *esse*. Alio modo dicitur *vita* ipsa operatio viventis, secundùm quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel *contemplativam* vel *voluptuosam;* et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis : quod patet per hoc quod dicitur *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum et unum. »

Ad secundum dicendum, quòd Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem; est enim communis beatitudinis ratio, quòd sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cùm dixit quòd « est status omnium bonorum perfectus : » per quod nihil aliud significatur, nisi quòd beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu; quia per operationem quamdam : et ideo in I. *Ethic.* (ut suprà), ipse etiam ostendit, quòd « beatitudo est bonum perfectum. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 16), duplex est actio : una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare; et talis operatio non posset esse beatitudo, nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut *sentire, intelligere* et *velle;* et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quòd cùm beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundùm quòd diversæ res beatitudinis capaces, ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundùm hoc necesse est quòd diversimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum *esse* ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundùm aliquam operationem qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna (1). In hominibus autem, secundùm statum præsentis vitæ, est ultima perfectio secundùm operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I. *Ethic.* (ut suprà), ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam *imperfectam*, post multa concludens : « Beatos autem dicimus, ut homines; » sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando « erimus sicut angeli in cœlo, » sicut dicitur *Matth.*, XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione, in illo beatitudinis statu, mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quantò operatio potest esse magis continua et una, tantò plus habet rationem beatitudinis : et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minùs de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem; etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, putà ratione somni, vel occupationis alicujus naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

(1) Non quòd alias operationes præter illam beatificam non exerceant, sed quòd operatio illa per quascunque alias ne ad

ARTICULUS III.

Utrùm beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia « non possumus intelligere sine phantasmate, » ut dicitur in III. *De anima*. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit in III. *De consol.* (prosa II), quòd « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quòd operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I. *Ethic.*, quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundùm omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra : in operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

(Conclusio. — Cùm homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter : uno modo essentialiter; alio modo antecedenter; tertio modo consequenter. *Essentialiter* quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem; nam

momentum quidem interturbetur vel distrahatur, etc, Hinc dum nos custodiunt, semper videre tamen faciem Patris indicantur, *Matth.*, XVIII.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 33 et 37; et *Opusc.*, III, cap. 264; et super I. *Ethic.*, lect. 10.

beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut suprà ostensum est (art. 1), cui homo conjungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam, quia ostensum est (qu. 2, art. 5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter : *antecedenter* quidem, secundùm beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectùs præexigit operationem sensus. *Consequenter* autem, in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in cœlo; quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animæ, ut Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum* (1), fiet quædam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, ut infrà magis patebit, cùm de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, à sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa probat quòd operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni; non quòd indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ, è con-

(1) Scilicet Epist. LVI, circa medium, ubi postquam præmisit non accipere animum à corpore partem aliquam summi boni, quia melior est corpore, idque stultissimè negatum, vel ex indigentia sanitatis animi non adverti, subjungit statim : *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam quod est corpus, non quidem beatitudo quæ intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor.*

verso, à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV.

Utrùm, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « beatitudo hominis in pace consistit; » unde in *Psalm.* CXLVII : « Qui posuit fines tuos pacem. » Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis : sicut ultimus finis totius exercitûs est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infrà dicetur (qu. 9, art. 1). Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quòd sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quàm cognitio, quæ est operatio intellectùs, ut patet per Apostolum, I. *ad Cor.*, XIII (2). Ergo videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit in XIII. *De Trin.*, quòd « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult malè. » Et post pauca subdit : « Et appropinquat beato qui benè vult quodcunque vult; bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. » Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

(1) De his etiam infrà, qu. 26, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 25, 26 et 27, § 2; et qu. 16, de malo, art. 2, ad 6; et qu. 1, de verit., art. 5, ad 8; et *Quodlib.*, VIII, art. 19; et *Opusc.*, III, cap. 107.

(2) Ubi ait : *Si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.*

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, XVII (1) : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, unum. » Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectûs.

(CONCLUSIO. — Cùm finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis præsens per actum intellectûs, oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectûs consistere, et nonnisi accidentaliter (secundùm ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem, sicut suprà dictum est (qu. 2, art. 6), duo requiruntur : unum, quod est *esse* beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quòd quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quòd consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quòd beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas enim fertur in finem, et absentem, cùm ipsum desiderat, et præsentem, cùm in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quòd ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem; delectatio autem advenit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quàm actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifestè apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando eam vult habere; sed à principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quòd manu ipsam apprehendit, vel aliquo hu-

(1) Sic equidem explicat Augustinus, lib. *De spiritu et littera*, cap. 32 (vel in aliis exemplaribus, 33) : *Cùm sinistri ierint in ambustionem æternam* (inquit), *justi autem in vitam æternam; quia hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum, etc. Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis desiderium, etc.* Et lib. I. *De Trin.*, cap. 8, inde probat quòd *hæc nobis contemplatio promittitur, veluti actionum omnium finis et æterna perfectio gaudiorum.*

jusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit; nam à principio volumus consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quòd fit præsens nobis per actum intellectûs, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intelllectûs consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundùm quod Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 23), quòd « beatitudo est gaudium de veritate; » quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam : *antecedenter* quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; *consequenter* verò, in quantum jam homo adepto ultimo fine, remanet pacatus, desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quòd primum objectum voluntatis non est actus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quòd beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum objectum ejus, sequitur quòd non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd finem primò apprehendit intellectus quàm voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate : et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quòd dilectio præeminet cognitioni in movendo. Sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo: non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X. *De Trin.* (cap. 1) (1); et ideo intelligibilem finem primò attingimus per actionem intellectûs, sicut et finem sensibilem primò attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quòd habet ea quæ vult, quod quidem est

(1) Vel sic statim ab initio : *Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.* Et inferius : *Amari aliquid nisi notum non potest, etc.*

per aliud quàm per actum voluntatis. Sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam; voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa : sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat in operatione intellectûs practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quàm per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici, quàm speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quàm speculativus, qui ordinatur ad verum : unde et secundùm perfectionem practici intellectûs dicimur boni, non autem secundùm perfectionem speculativi intellectûs, sed secundùm eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectûs practici quàm speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici, quàm intellectûs speculativi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De Trin.* (cap. 8), quòd « contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. »

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 8; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 254; et super I. *Ethic.*, lect. 10, col. 2.

(CONCLUSIO. — Principaliter in speculativa intellectûs operatione, ut in optima, et maximè propter seipsam quæsita, et qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licèt secundariò in practici intellectûs operatione consistat.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectûs quàm practici; quod patet ex tribus. Primò quidem ex hoc quòd, si beatitudo hominis est operatio, oportet quòd sit optima operatio hominis; optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectûs, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum maximè consistit beatitudo; et quia « unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, » ut dicitur in IX. et in X. *Ethic.*, ideo talis operatio est maximè propria homini, et maximè delectabilis. Secundò apparet idem ex hoc quòd contemplatio maximè quæritur propter seipsam. Actus autem intellectûs practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quòd ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertiò, idem apparet ex hoc quòd in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licèt imperfectè. Et ideo ultima et perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione; beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primò quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundariò verò in operatione practici intellectûs ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X. *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo prædicta intellectûs practici ad Deum est secundùm proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectûs speculativi ad Deum, est secundùm unionem vel informationem, quæ est multò major assimilatio;

et tamen dici potest quòd respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantùm.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum. Sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus : quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis; tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectûs speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectûs speculativi consistit, quàm in operatione intellectûs practici.

ARTICULUS VI.

Utrùm beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. *Ethic.*, quòd « felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem; » et distinguens virtutes speculativas non ponit nisi tres, *scientiam*, *sapientiam* et *intellectum*, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur in I. *Metaphys.*, « omnes homines naturâ scire desiderant; » et post pauca subditur, quòd « speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. » Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 167, art. 1, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 204, 262, 266.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundùm quòd reducitur de potentia in actum; intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quòd in ejusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua; » et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum (1). Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

(Conclusio.— Cùm consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi, quàm sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantùm ejus participatio quædam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut (art. 2 et 4) suprà dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem : sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd consideratio

(1) Propter id quod sequitur per oppositum (vers. 23) : *Sed glorietur qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego Dominus, etc.* Quasi cognitionem Dei quæ vera est hominis et propria sapientia, scientiis opponens quarum objecta tantùm naturalia vel humana sunt, sive sapientiæ illi quæ, ut loquitur Chrysostomus (Homil. XXXV. in *Matth.*), *doctrinâ sæculari præstatur*. Unde in eum locum Hieronymus : *Omnis* (inquit) *auferitur superbia, dum et eorum sapientia, et fortitudo, et opes reputantur in nihilum* (ut et additur ibi), *et ista est sola gloriatio, ut sciat et intelligat quòd ipse* (Deus nimirum) *sit Dominus.*

speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* et in fine *Posterior.* Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quàm sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio; non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundùm quòd in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quòd forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se: unde patet quòd ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quòd per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quòd hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur in lib. *Ethic.*, de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd naturaliter desideratur non solùm perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII.

Utrùm beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (XXVI. super *Evangel.*) : « Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum ; » per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quòd in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio : unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De cœlest. hierarch.* Ergo perfectio humani intellectûs est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est, quando conjungitur superiori naturæ; sicut ultima perfectio corporis est, ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectûs est, ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, IX : « In hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me. » Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo consistit in cognitione Dei.

(Conclusio. — Quia substantiæ separatæ omnes, præter Deum, per participationem quamdam *esse* habent, idcirco neque verissima objecta humani intellectûs esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.)

(1) De his etiam I. part., qu. 64, art. 1, ad 2, et qu. 89, art. 2, ad 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 44; et qu. 2, de verit., art. 3, ad 5; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 254.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 6), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectûs, secundùm alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quòd unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectûs est *verum* : quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cùm autem eadem sit dispositio rerum in *esse* sicut in veritate, ut dicitur in II. *Metaphys.*, quæcunque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum *esse* est sua essentia, ut in primo ostensum est (1). Unde relinquitur quòd solus Deus sit veritas per essentiam, et quòd ejus contemplatio faciat perfectè beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum; et etiam altiorem quàm in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd festis angelorum intererimus non solùm contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum (2).

Ad secundum dicendum, quòd secundùm illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis convenieus videtur quòd beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (qu. 90, art. 3). Unde ultima perfectio intellectûs humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ et illuminationis ejus.

(1) Seu I. part., qu. 3, art. 4, ubi de Deo id asseritur; et qu. 54, art. 1, ut et 61, quoque art. 1, ubi negatur de angelis; et multò magis de hominibus aut compositis creaturis negari debet.

(2) Unde sic ibi plenè Gregorius, post *Paschalia solemnia* (ut vocat) explicata : *Quid prodest interesse festis hominum, si deesse contingat festis angelorum? Umbra venturæ solemnitatis est solemnitas præsens. Idcirco hanc annuè agimus, ut ad illam quæ non est annua, sed continua, perducamur.*

Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quòd attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundùm gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quòd homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut objectum attingitur à potentia; et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id in quo plenè invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII.

Utrùm beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius in I. cap. *Mystic. theolog.*, quòd « per id quod est supremum intellectûs, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto. » Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectûs perfectio seu beatitudo non consistit in hoc quòd Deus per essentiam videtur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectûs propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectûs humani ad hoc non pertingit, sed infrà subsistit.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, non nisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd ultima et perfecta beatitudo non

(1) De his etiam suprà, art. 4; et in I. part., qu. 12, art. 4, et qu. 26, art. 2 et 3; ut et II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 4, art. 5, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 25 et cap. 37; et *Opusc.*, III, cap. 14, 106, 107, 108, 153, 166, 167, 168, 195, 262, 264.

potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primò quidem, quòd homo non est perfectè beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est, quòd uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundùm rationem sui objecti. Objectum autem intellectûs est *quod quid* est, id est essentia rei, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Unde in tantum procedit perfectio intellectûs, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectûs, per quam possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa, quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cùm cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est *admirationis*, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* : putà si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quòd ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectûs creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium, inquirendi causam : unde nondum est perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quòd intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ; et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut suprà dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ, secundùm diversam habitudi-

nem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm delectatio requiratur ad beatitudinem. 2° Quid sit principalius in beatitudine, utrùm delectatio vel visio. 3° Utrùm requiratur comprehensio. 4° Utrùm requiratur rectitudo voluntatis. 5° Utrùm ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 6° Utrùm perfectio corporis. 7° Utrùm aliqua exteriora bona. 8° Utrùm requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

Utrùm delectatio requiratur ad beatitudinem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. *De Trin.*, quòd « visio est tota merces fidei. » Sed id quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit, I. *Ethic.*; quod autem eget aliquo alio, non est perfectè sufficiens. Cùm igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (qu. 3, art. 8), videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio.

(1) De his etiam suprà, qu. 3, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 2, ut et dist. 40, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 107 et cap. 166.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis, oportet esse non impeditam, ut dicitur in X. *Ethic.* Sed delectatio impedit actionem intellectus, corrumpit enim æstimationem prudentiæ, ut dicitur in VI. *Ethic.* Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 23), quòd « beatitudo est gaudium de veritate. »

(Conclusio. — Cùm delectatio causetur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.)

Respondeo dicendum, quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quòd calor requiritur ad ignem; et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto: unde cùm beatitudo nihil aliud sit quàm adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit, quod est delectari: unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quòd ex ipsa visione Dei causatur delectatio: unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectûs, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. *Ethic.* Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentiùs et perseverantiùs operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione, quia (sicut dictum est) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quòd ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ, magis quàm speculativi intellectûs.

ARTICULUS II.

Utrùm in beatitudine sit principaliùs visio quàm delectatio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd delectatio sit principaliùs in beatitudine quàm visio. Delectatio enim, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 4), est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectûs, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum : unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quàm operatio intellectûs, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei, delectatio autem sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII. Ergo delectatio sive fruitio est potior visione.

Sed contra : causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quàm delectatio.

(Conclusio. — Cùm causa sit effectu potior, principaliùs bonum est visio in beatitudine quàm delectatio ipsam concomitans.)

Respondeo dicendum, quòd istam quæstionem movet Philosophus in X. *Ethic.* (1), et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quòd operatio intellectûs, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter boni-

(1) Cùm ait nempe cap. 5, græco-lat., statim ab initio, vel in antiquis, cap. 6, prope finem, et apud S. Thomam, lect. 6 : *Utrùm vitam ob voluptatem, an voluptatem propter vitam potiùs expetamus, dimittatur à nobis in præsenti.* Per vitam porrò intelligit operationem et præcipuè intellectivam, ut ex ibi præmissis patet, ubi ait quòd *voluptatem omnes appetunt quin vitam appetant, vita autem operatio quædam est, etc.*

tatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa; sed ideo quærit quod quietatur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quòd principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, « delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, » qui est ad juventutem consequens : unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quòd apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile; et ideo secundùm appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio : unde principalius intendit bonum, quàm delectationem. Et inde est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundùm ordinem sensitivi appetitûs, sed magis secundùm ordinem appetitûs intellectivi.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens ut delectetur in bono adepto quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio per quam primò finis fit ei præsens.

ARTICULUS III.

Utrùm ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus *ad Pau-*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 11, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 4, art. 5, quæstiunc.

linam, de videndo Deum : « Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile. » Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quàm intellectus et voluntas, ut in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, *verum* et *bonum* : verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, VI : « Sic currite ut comprehendatis. » Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem : unde ipse dicit II. *ad Timoth.*, ult. « Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ. » Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

(Conclusio. — Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio, sed etiam comprehensio, quæ finis præsentiam respicit, et fruitio, quæ rei amantis in amato quietationem importat.)

Respondeo dicendum, quòd cùm beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundò autem per realem habitudinem amantis ad amatum. Quæ quidem potest esse triplex : quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc jam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non

possit : et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine : nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ ; præsentia verò ipsius finis respondet habitudini spei ; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut suprà dictum est (art. 1). Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet *visionem*, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; *comprehensionem*, quæ importat præsentiam finis; *delectationem* vel *fruitionem*, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehensio* dicitur dupliciter : Uno modo « inclusio comprehensi in comprehendente; » et sic omnia quod comprehenditur à finito, est finitum : unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo *comprehensio* nihil aliud nominat quàm tensionem *alicujus rei*, quæ jam præsentialiter habetur : sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum : ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quòd comprehensio non est aliqua operatio præter visionem; sed quædam habitudo ad finem jam habitum : unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

(1) Per metaphoram à comprehensione corporali, quia sicut comprehenditur corpus, non tantùm quia totum in loco includitur, sed quia quovis modo apprehenditur vel attingitur, sic etiam comprehenditur Deus, quia intelligibiliter apprehenditur vel tenetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines *mundi* dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. *Retractationum* (lib. 1, cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti (2); responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. » Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, » et *Hebr.*, XII : « Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. »

(Conclusio. — Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.)

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, et antecedenter et concomitanter. *Antece-*

(1) De his etiam infrà, qu. 5, art. 4 et art. 7; et *Opusc.*, III, cap. 173.

(2) Vel, *nisi mundos verum scire noluisti;* ut videre est ibid. et in *Soliloq.*, lib. I, cap. 1; ubi prolixa oratio habetur ad quam hic alludit.

denter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam : unde sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum : et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. *Concomitanter* autem, quia sicut dictum est (qu. 3, art. 8), beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum : sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus. Aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quòd non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus : unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V.

Utrùm ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ supponit

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 4, ad 1, et qu. 15, art. 10, tum in corp., tum ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 4, art. 5, quæstunc. 2, tum in corp., tum ad 1; et *Cont.*

perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cùm sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum (qu. 3, art. 2). Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Cùm ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata; sicut nec pars separata à toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum in X *Ethicor.*, operatio felicitatis in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus XII. *Super Gen. ad litteram*, (cap. 35), « inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, » *id est*, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (ubi supra). Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit (ubi supra). Ergo non est beata.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XIV : « Beati mortui qui in Domino moriuntur. »

(Conclusio. — Cùm perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens; beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis

Gent., lib. IV, cap. 47; et qu. 5, de potent., art. 10; et *Opusc.*, III, cap. 152; et *Job*, XIX, circa finem.

est, cùm in speculatione consistat, necessariò corpus exigit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est beatitudo. Una *imperfecta*, quæ habetur in hac vita; et alia *perfecta*, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quòd ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in I. habitum est (qu. 84, art. 7) : et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quòd non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes quòd animæ sanctorum à corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem judicii, quando corpora resumunt : quod quidem apparet esse falsum et auctoritate et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II. *ad Corinth.*, V : « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; » et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens. « Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentes, unde subditur : « Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Deum : » unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ à corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet; nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phanstasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est (qu. 84, art. 7). Manifestum est autem quòd divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est (qu. 12, art. 8). Unde cùm in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore : unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei : sicut anima requiritur ad per-

fectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad benè esse ejus : sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cùm enim operatio dependat ex natura rei, quantò anima perfectior erit in sua natura, tantò perfectiùs habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 35 ubi supra) cum quæsivisset, « utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, *respondet, quod* non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa; non autem secundum quod est forma naturalis corporis : et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio, secundum corporis formam.

Ad secundum dicendum, quòd anima aliter se habet ad *esse* quàm aliæ partes; nam *esse* totius non est alicujus suarum partium : unde vel pars omnino desinit *esse* destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud *esse* in actu, sicut pars lineæ habet aliud *esse* quàm tota linea. Sed animæ humanæ remanet *esse* compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est *esse* formæ et materiæ, et hoc idem est *esse* compositi. Anima autem subsistit in suo *esse*, ut in primo ostensum est (qu. 75. art. 2). Unde relinquitur quod post separationem à corpore perfectum *esse* habeat : unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo est hominis secundum intellectum : et ideo remanente intellectu potest inesse ei beatitudo : sicut dentes Æthiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quòd dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit

actionem caloris : et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur : et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius; et sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quòd etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile : et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quòd tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quòd desiderium animæ separatæ totaliter quiescit *ex parte appetibilis*, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit *ex parte appetentis*, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet : et ideo corpore resumpto beatitudo crescit, non intensivè sed extensivè.

Ad sextum dicendum, quòd id quod ibidem dicitur, quòd « spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, » non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modò, aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quàm inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

ARTICULUS VI.

Utrùm ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam, perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed suprà ostensum est (qu. 2, art. 5), quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est (qu. 3, art. 8). Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (art. 5). Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò intellectus est magis abstractus à corpore, tantò perfectiùs intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo, unde dicitur *Joan.*, XIII : « Beati eritis si feceritis ea. » Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim *Isai.*, LXVI : « Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt. » Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

(Conclusio. — Ad omnem beatitudinem quocunque modò sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quòd ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis; consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum *Ethic.* VII, (ut jam suprà), in operatione virtutis perfecta. Manifestum est autem quòd per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quòd non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, imò requiritur ad eam, ut omnino anima sit à corpore separata : unde Augustinus XII. *De Civit. Dei* (cap. 26), introducit verba Porphyrii dicentis, quòd « ad hoc quod sit beata anima, omnino corpus fugiendum est. » Sed hoc est inconveniens; cùm enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat. Et ideò dicendum est, quòd ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem; quia ut Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 35 ubi supra), « si tale

sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli. » Unde concludit, quod cum « hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale; tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam quod sarcinæ fuit. » Consequenter verò; quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur : unde Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum* (epist. 66) : « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quòd etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire : et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectam operationem intellectûs requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem à spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum, de quo in tertia parte hujus operis dicetur.

ARTICULUS VII.

Utrùm ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet (2). Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim *Luc.*, XXII : « Ut edatis et bibatis

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 18, art. 3, ad 4.

(2) Cùm et ipsa beatitudo sit præmium, ut notatum est suprà.

super mensam meam in regno meo; » et *Matth.*, VI : « Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo; » et *Matth.*, XXV : « Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum. » Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundùm Boetium in III. *De consol.* (prosa II), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licèt minima, ut Augustinus dicit (lib. II. *De libero arbitrio,* cap. 19, et lib. I. *Retract.*, cap. 9). Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, *Matth.*, V, dicit : « Merces vestra multa est in cœlis. » Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXII : « Quid enim mihi est in cœlo, et à te quid volui super terram? » quasi dicat : Nihil volo, nisi hoc quod sequitur, mihi adhærere Deo bonum est. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

(Conclusio. — Ad beatitudinem patriæ exteriora bona, quæ vitæ animali, non spirituali deserviunt, nullo modo requiruntur; ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem imperfectam qualiter in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. 14 vel 10). Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ, quàm etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt; illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine

corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali : et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cùm ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa, quàm activa, ut utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet (qu. 3, art. 5), ideo minùs indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 9 vel 13, et lib. I, ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphoricè intelligendæ, secundùm quòd in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, « ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus, » sicut Gregorius dicit in quadam homilia (1) : sicut per *cibum* et *potum* intelligitur delectatio beatitudinis; per *divitias*, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per *regnum*, exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quòd bona ista deservientia animali vitæ, non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quicquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Augustinum, in lib. *De serm. Domini in monte*, « merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis; sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. » Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundùm quamdam congruentiam et decorem.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc

(1) Non sicut priùs Homil. X, sed Homil. XI, ubi paulò aliter : *Cœlorum regnum idcirco terrenis rebus simile di-*

quòd bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit quòd « nullius boni sine consortio jucunda est possessio. » Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quòd ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, VII : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, » scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei ; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

(Conclusio. — Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur, oblectetur et exerceatur homo, non autem ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, « felix indiget amicis, » non quidem propter utilitatem, cùm sit sib sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis ; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut eis benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad benè operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quàm in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem ; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad benè esse beatitudinis facit societas amicorum : unde Augustinus dicit, VIII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 26), quòd « creatura spiritualis, ad hoc quòd sit beata, non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris ; extrinsecus verò si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuva-

citur, ut ex his quæ animus novit surgat ad incognita quæ non novit ; qualenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat, etc.

tur quòd se invicem vident, et de sua societate gaudent. »

Ad primum ergo dicendum, quòd gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo, non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret; sed supposito proximo sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei : unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm homo possit consequi beatitudinem. 2° Utrùm unus homo possit esse alio beatior. 3° Utrùm aliquis possit esse in hac vita beatus. 4° Utrùm beatitudo habita possit amitti. 5° Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 6° Utrùm homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 7° Utrùm requirantur opera hominis aliqua ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo. 8° Utrùm omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

Utrùm homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet

per Dionysium in lib. *De div. Nomin.*, in multis locis (cap. 4, 5, 6, 7 et 8). Sed bruta animalia quæ habent naturam sensibilem tantùm, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus : unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III. *De anima*. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cùm igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quòd non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XCIII : « Beatus homo quem tu erudieris, Domine (1). »

(Conclusio. — Cùm homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quòd autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quòd ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud : et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quòd homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est (qu. 12, art. 1), in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis ob-

(1) Etsi enim litteraliter ad alterius vitæ beatitudinem non pertineat, ut ex adjunctis ipsis patet, ad eam tamen analogicè referri potest, quia et hujus vitæ beatitudo debet ad illam ordinari, quæ in altera vita expectatur.

jectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem, quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem; nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (I. part., qu. 79, art. 8): et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ, tamen alio modo quàm angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt; sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quòd homini secundùm statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est (qu. 74, art. 7, et qu. 89, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter eis sit superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectûs, dum intelligit aliquid super angelos esse quod homines beatificat; quod cùm perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrùm unus homo possit esse beatior altero.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim *Matth.*, XX, quòd « omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios; » quia, ut dicit Gregorius (Homil. XIX. *in Evang.*), « æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. » Ergo unus non erit beatior alio.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo cùm sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat; sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus; vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIV : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt; » per quas, ut Augustinus dicit (1), « diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna; » dignitas enim vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

(Conclusio. — Non potest beatitudo una ex parte objecti aliâ major esse, sed secundùm fruitionem ejus; quia alius est alio meliùs dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), in ratione beatitudinis duo induduntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo aliâ major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quantò magis hoc bono fruitur, tantò beatior est. Contingit autem aliquem perfectiùs frui Deo quàm alium, ex eo quòd est meliùs dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem : et secundùm hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas man-

(2) Expressè Tract. LXVII in *Joan.*, his verbis : *Denarius omnibus æqualis est quo vita significatur æterna, quoniam vivendi non est diversa in æternitate mensura, et ampliùs alio nemo vivit. Sed multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates.*

sionum significat diversitatem beatitudinis secundùm diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum bonum, in quantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quòd nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cùm habeat ipsum bonum infinitum, quod est « bonum omnis boni, » ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem; unde Augustinus dicit in V. *Confess.* (cap. 6) : « Qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis in hac vita possit esse beatus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in *Psalm.* CXVIII : « Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. » Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, scilicet imperfectè. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud *Psalm.* CXLIII : « Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt, » scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Homo natus de

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 5; et qu. 14, de verit., art. 2; et super I. *Ethic.*, lect. 16.

muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. » Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo in hac vita non potest esse beatus.

(CONCLUSIO. — Cùm perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.)

Respondeo dicendum, quòd aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primò quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cùm sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectûs, et inordinatæ affectioni ex parte appetitûs, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, XIX. *De Civit. Dei.* Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet; bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cùm et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuò manere vellemus; quia naturaliter homo refugit mortem : inde impossibile est quòd in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundò, si consideretur, id in quo specialis beatitudo consistit scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est (seu I. part., qu. 12, art. 11). Ex quibus manifestè apparet, quòd non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quòd beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Spe salvi facti sumus; » vel propter aliquam participationem beatitudinis secundùm aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quòd participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundùm sui essentiam non

videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex ipsius parte participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundùm seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfectè per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cùm beatitudo sit operatio quædam, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1), vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quòd homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita amitti possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundùm modum ipsius. Cùm igitur homo secundùm naturam suam sit mutabilis, videtur quòd beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quòd homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectûs qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita (2). Ergo videtur quòd possit deficere ab operatione qua homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo ho-

(1) De his etiam I. part., qu. 64, art. 2; ut et I, *Sent.*, dist 8, qu. 3, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 61 et 62; et *Opusc.*, III, cap. 169, 262, 264; et *Joan.*, X, lect. 5, col. 5.

(2) Tum contradictoriè, sicut agere vel non agere; tum contrariè, sicut bonum vel malum agere : utrumque propter innatam sibi libertatem quæ indifferens ad utrumlibet intelligitur, ut ex III. *Ethic.*, cap. 7, græco-lat., vel 11 in antiquis, colligi potest. Hinc voluntatis mutabilitas, lib. I. *Magnorum Moral.*, cap. 12; sed eo sensu quem responsio explicabit.

minis habet principium, quia non semper fuit beatus. Ergo videtur quòd habeat finem.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXIII, de justis, quòd « ibunt in vitam æternam, » quæ, ut dictum est (art. 2), est beatitudo sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

(Conclusio. — Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere; non autem à perfecta quæ, quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur, vel per oblivionem, putà cùm corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine; vel per aliquas occupationes, totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa; voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas: si autem virtus remanet integra, exteriores transmissiones possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contrationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 16 vel 11, ut jam suprà), « aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines, » quorum natura mutationi subjecta est. Si verò loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est quòd Origenes posuit, quorumdam platonicorum errorem sequens, quòd post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifestè apparet falsum esse dupliciter.

Primò quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipsa beatitudo sit « perfectum bonum et sufficiens » (ut jam supra), oportet quòd desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi vel do-

lore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam se amissurum; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quòd beatitudinem nunquam amittet; si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in VI, *Ethic.* (cap. 2 et 3). Non igitur jam verè erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundò idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (qu. 13, art. 8), quòd perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre; quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cùm conjungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in *Psalm.* XVI: « Satiabor cùm apparuerit gloria tua, » et *Sap.*, VII, dicitur, « venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, » scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiæ dicitur, *Sapient.*, VIII: « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus. » Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente, quia cùm subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cùm ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (qu. 4, art. 4). Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine in miseriam, et è conversò; quia hujusmodi temporales alterationes esse non possunt, nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato : et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum : unde ab alio est initium beatitudinis ; et ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V.

Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis (ut dicitur lib. III. *De anima*, text. 45). Sed nihil est homini tam necessarium, quàm id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest : potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cùm igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quòd per naturalem

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 1, 2 et 3; et I. part., qu. 12, art. 4, et qu. 94, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 52, 147, 157, 159; et *ad Rom.*, I, lect. 6.

potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem; sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus I. *ad Corinth.*, II : « Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascenderunt quæ præparavit Deus diligentibus se (1). » Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

(Conclusio. — Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci, sicut illam quæ in hac vita haberi potest.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus in cujus operatione consistit, de quo infrà dicetur (quæstione 13). Sed beatitudo hominis perfecta (sicut suprà dictum est) (qu. 3, art. 8), consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam, est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (I. part. qu. 2, art. 4). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. *De Causis*, quod « cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ. » Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed

(1) Sumptum ex *Isaiæ*, LXIV, vers. 4, verbis paululùm immutatis : *Oculus non vidit, Deus absque te* (sive *præter te*, πλὴν σοῦ), *quæ præparasti expectantibus te.*

dedit ei liberum arbitrium quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum : « quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, » ut dicitur in III. *Ethicorum*.

Ad secundum dicendum, quòd nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quàm natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II. *De cœlo* : sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quàm qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quàm creatura irationabilis, quæ hujusmodi boni non est capax; sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd quando *imperfectum* et *perfectum* sunt ejusdem speciei ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse si sint alterius speciei; non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependat ex objecto : unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, ut dicitur XII. *Metaph.* (text. 52 et 53) : sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem

totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum est (seu I. part., qu. 100, art. 1), beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (qu. 111, art. 1). Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. »

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis creatura naturæ legibus sit subjecta (utpote habens limitatam virtutem et actionem), illud quod excedit naturam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ : et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediatè à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. 5), quòd beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam : unde impossibile est quòd per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si verò loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quòd perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores verò potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis, disponendo : sicut ad artem gubernativam, quæ præest navi factivæ, per-

tinet usus navis propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus (1).

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum *esse* perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfectè, et non secundum *esse* naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum : sicut intensio coloris qui est in pupilla, non potest facere album. Neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare : sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfectè et secundum *esse* naturale; in qualibet autem creatura est imperfectè et secundum *esse* similitudinarium vel participatum : unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quòd angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli quantum ad aliquas rationes divinorum operum; non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est (seu I. part., qu. 106, art. 1); ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

(1) Hinc Serm. XII super *Psalm.* XC, sic Bernardus : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? — Siquidem ei soli honor et gloria. Quare ei soli? Quia ipse mandavit suis angelis ut custodiant nos; verumtamen ipsis qui subveniunt nobis in tanta necessitate, ingratos esse non licet. Simus ergo devoti, simus grati tantis custodibus; redamemus et honoremus eos quantum possumus, quantum debemus. Totus tamen reddatur ei amor et honor noster, à quo tam ipsis quàm nobis est totum, etc.* Similia etiam lib. V. *De considerat.*, cap. 5; et apud Augustinum, Tract. XXIII in *Joan.*

ARTICULUS VII.

Utrùm requirantur aliqua opera bona ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cùm sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis cùm non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est (art. 6), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediatè; ita et naturam immediatè instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit *Rom.*, IV : « beatitudinem hominis esse, cui Deus confert justitiam sine operibus. » Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XIII : « Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. » Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

(Conclusio. — Solus Deus natura beatus est; Angeli verò divinæ naturæ proximiores, unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis, Deus voluit ut homines consequerentur.)

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 4), requiritur ad beatitudinem, cùm nihil aliud sit quam « debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; » quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis sicut debita dis-

(1) De his etiam I. part., qu. 62, art. 5, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 173.

positio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem; posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in finem, et finem consequentem sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat; ut enim dicitur in II. *De cœlo* (ubi supra) : « Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectam bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. » Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei : unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cùm autem beatitudo excédat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis per quam tendit in ipsam. Sed angelus qui est superior ordine naturæ, quàm homo, consecutus est eam, ex ordine divinæ sapientiæ, uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, « beatitudo est præmium virtuosarum operationum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis; sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quòd primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque aliqua dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad *Hebr.*, II : « Qui multos filios in gloriam adduxerat; » statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso; nam pueris baptizatis subvenit me ritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eò quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus loquitur de beatitu-

dine spei quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motus ut beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm omnis homo appetat beatitudinem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cùm bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 29, 34, 44). Sed multi nesciunt quod sit beatitudo : quod, sicut Augustinus dicit in XIII. *De Trin.* (cap. 4), patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est (qu. 8, art. 8). Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in XIII. *De Trinit.* (cap. 4), quod « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. » Sed non omnes hoc volunt; quidam enim mala aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIII. *De Trinit.* : « Si minus (2) dixisset, *Omnes beati esse vultis, miseri esse*

(1) De his etiam infrà, qu. 10, art. 1 et 2; et I. part., qu. 19, art. 1, et qu. 82, art. 1 et 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 88; ut et lib. III, cap. 99; et qu. 22, de verit., art. 5 et 6; et qu. 6, de malo, art. 4, tum in corp., tum ad 4 et 9; et X. *Ethic.*, lect.

(2) Ille nempe qui promiserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deinde cùm omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat : *Vultis omnes vili emere si carè vendere.*

non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. » Quilibet ergo vult esse beatus.

(Conclusio. — Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit, omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis, et sic necesse est quòd omnis homo beatitudinem velit Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cùm autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit : unde appetere beatitudinem, nihil aliud est quàm appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat : et per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis : et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest enim considerari secundum illas speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti : et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quòd ista diffinitio beatitudinis quàm quidam posuerunt (1), « Beatus est qui habet omnia quæ vult, »

(1) Ipse utique Augustinus tum loco superiùs notato, ubi tamen è Cicerone sine indice speciali tale aliquid refert æquivalenter, tum expressiùs lib. *De vita beata*, tom. I, ubi ex

vel cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona et sufficiens; alio verò modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod « qui habet omnia quæ vult, est beatus; » nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si verò intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; in quantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcunque vult naturaliter : sicut etiam ratio interdum accipit ut vera quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addit ad perfectionem beatitudinis; quòd « nihil mali velit; » quamvis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet quòd « qui beatus est habet omnia quæ vult. »

ejus *Hortensio* (id est ex libro quem de laude Philosophiæ sub hac inscriptione scripsit), indicat sumptum esse. Nam postquam ibi Augustino per modum dialogi quærenti an sit beatus ille qui habet quod vult, respondit pia mater Monica : *Si bona velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est.*

TRACTATUS DE HUMANIS ACTIBUS.

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare : ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primò quidem tractanda est in universali; secundò verò in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primò quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundò, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt propriè humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primò ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundò, de actibus qui sunt homini atque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt : primò, de conditione humanorum actuum; secundò, de distinctione eorum actuum. Cùm autem actus humani propriè dicantur, qui sunt voluntarii, eo quòd voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. Primò ergo considerandum est de voluntario

et involuntario in communi. Secundò, de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediatè ipsius voluntatis existentes. Tertiò, de actibus qui sunt voluntarii, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundùm quas dijudicantur, primò considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus *voluntarium* et *involuntarium* invenitur.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm in humanis actibus inveniatur *voluntarium*. 2° Utrùm inveniatur in animalibus brutis. 3° Utrùm *voluntarium* esse possit absque omni actu. 4° Utrùm violentia voluntati possit inferri. 5° Utrùm violentia causet *involuntarium*. 6° Utrùm metus causet *involuntarium*. 7° Utrùm concupiscentia *involuntarium* causet. 8° Utrùm ignorantia.

ARTICULUS I.

Utrùm in humanis actibus inveniatur volontarium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in humanis actibus non inveniatur *voluntarium*. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (1), et Damascenum et Aristotelem. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. *De anima* (text. 44). Ergo in humanis actibus non invenitur *voluntarium*.

(1) Velut ex lib. V, cap. 3, priùs indicabatur ad marginem juxta veterem usum, qui Gregorio huic octo libros *Philosophiæ* tribuebat. Sed Nemesius pro Gregorio posteriùs restitutus est, apud quem id habetur in lib. *De natura hominis*, cap. 32, ut et 38, ac deinceps 39, tom. XII *Biblioth. Patrum*, ubi ea quæ sunt in nobis, hoc est in nostra potestate, vel quorum ipsi principium sumus per voluntatem, ex professo explicat. Ex Damasceno autem indicabitur paulò infrà. Et ex Aristotele, lib. III. *Ethic.*, cap. 3, græco-lat., colligitur, vel in antiquis 4, non 1, sicut priùs.

2. Præterea, Philosophus in VI. *Physic.* (text. 22), probat quòd non invenitur in animalibus aliquis motus novus qui non præveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra; non igitur in eis invenitur *voluntarium*.

3. Præterea, qui voluntariè agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit; dicitur enim *Joan.*, XV : « Sine me nihil potestis facere. » Ergo *voluntarium* in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est, quod dicit Damascenus in II. lib. (cap. 24), quòd « voluntarium est actus qui est operatio rationalis. » Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur *voluntarium*.

(Conclusio. — Cùm homo maximè sui operis finem cognoscat, et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maximè voluntarium invenitur.)

Respondeo dicendum, quòd oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quorumdam actuum seu motuum, principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra : cùm enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cùm movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ à principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cùm enim omne agens seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut suprà habitum est (qu. 2, art. 2), illa perfectè moventur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solùm ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quòd fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit, vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actûs non solùm ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis motûs; non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem : unde hujusmodi

non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quæ verò habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solùm ut agant, sed etiam ut agant propter finem : et ideo cùm utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quòd agunt, et quòd propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii; hoc enim importat nomen *voluntarii*, quòd motus et actus sit à propria inclinatione : et inde est quòd *voluntarium* diciur esse secundùm diffinitionem Aristotelis, Gregorii Nysseni et Damasceni, non solùm « cujus principium est intra, » sed cum additione *scientiæ*. Unde cùm homo maximè cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maximè *voluntarium* invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omne principium est principium primum. Licèt ergo de ratione voluntarii sit quòd principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii, quòd principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quòd principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quòd contingit aliquod principium motûs esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter : sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actûs, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motûs, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundùm alias species motûs.

Ad secundum dicendum, quòd motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum : sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, putà per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei : sicut cùm ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est

contra rationem voluntarii, ut dictum est; hujusmodi enim motiones ab exteriori, principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quòd Deus movet hominem ad agendum, non solùm sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quàm naturæ ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quòd motus naturæ sint à primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actûs voluntarii, quòd sit à Deo, in quantum voluntas à Deo movetur; est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quòd sint à principio intrinseco.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntarium non sit in brutis animalibus. *Voluntarium* enim à voluntate dicitur. Voluntas autem cùm sit in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42), non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque *voluntarium* in eis invenitur.

2. Præterea, secundùm hoc quòd actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actûs; non enim agunt (2), sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 27). Ergo in brutis animalibus non est *voluntarium*.

3. Præterea, Damascenus (ut suprà) dicit, quòd « actus voluntarios sequitur laus vel vituperium. » Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est *voluntarium*.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in III. *Ethic.*, quòd

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, art., ad 6; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 4, ad 3; et qu. 24, de verit., art. 2, ad 1; et in III. *Ethic.*, lect. 4 et lect. 5.

(2) Hoc est *ducunt* (ἄγουσι), et mox *ducuntur* pro *aguntur* (ἄγονται).

« pueri et bruta animalia communicant voluntario; » et idem dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus.

(CONCLUSIO. — In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundùm perfectam rationem invenitur, in brutis verò animalibus non nisi secundùm imperfectam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad rationem *voluntarii* requiritur quòd principium actûs sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, et proportio actûs ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur *voluntarium* secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur *voluntarium* secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subitò movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit *voluntarium* secundùm rationem perfectam; sed secundùm rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntas* nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; *voluntarium* autem denominativè dicitur à voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundùm aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo *voluntarium* attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem (1).

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc contingit quòd homo

(1) Tametsi nec proprié *voluntarium*, sed *spontaneum* dici debet ex græco ἑκούσιον, quod quia tamen in hominibus voluntate fit, extensivè *voluntarium* appellatur.

est dominus sui actùs, quòd habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest; sed secundùm hoc *voluntarium* non est in brutis animalibus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd laus et vituperium consequuntur actum voluntarium, secundùm perfectam *voluntarii* rationem (1), qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntarium possit esse absque omni actu.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd *voluntarium* non possit esse sine actu. *Voluntarium* enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo *voluntarium* non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle *involuntarium* causat, quod opponitur *voluntario*. Ergo *voluntarium* non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione *voluntarii* est cognitio, ut dictum est (art. 2). Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo *voluntarium* non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra : illud cujus domini sumus, dicitur esse *voluntarium*. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

(Conclusio. — Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere, quandoque verò absque interiori actu, ut cùm non vult.)

Respondeo dicendum, quòd *voluntarium* dicitur quod est

(1) Consentaneè ad id quod paulò suprà ex Damasceno præmissum est, si ἑκούσιον πάντως, hoc est *spontaneum omnino*, legi debet.

(2) De his etiam infrà, qu. 71, art. 5, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 25, art. 3, tum in corp., tum ad 5; et qu. 2, de malo, art. 1, ad 2.

à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo directè, quòd scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio à calore. Alio modo indirectè, ex hoc ipso quòd non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo quòd non agit; sed solùm tunc, cùm potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere*, et aliquando debet, hoc quod est *non velle* et *non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens : et sic *voluntarium* potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cùm vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cùm non vult.

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntarium* dicitur non solùm quod procedit à voluntate directè, sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirectè, sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quòd *non velle* dicitur dupliciter. Uno modo prout sumitur in vi unius dictionis, secundùm quod est infinitum hujus verbi, *nolo*. Unde sicut cùm dico : « Nolo legere, » sensus est : « Volo non legere ; » ita hoc quod est « non velle legere, » significat « velle non legere ; » et sic *non velle* causat *involuntarium*. Alio modo sumitur in vi orationis, et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat *involuntarium*.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo requiritur ad *voluntarium* actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut videlicet sit in potestate alicujus considerare, et velle et agere; et tunc, sicut non velle et non agere, cùm tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV.

Utrùm violentia voluntati possit inferri.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur à suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva, est enim movens motum, ut dicitur in III. *De anima* (text. 54). Cùm ergo aliquando moveatur à suo active, videtur quòd aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd « si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate. » Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum; ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

(Conclusio. — Impossibile est voluntati, quoad proprium actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri, sicut contigit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia; quapropter exteriori aliqua causa ab actu suo impediri potest.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est actus voluntatis. Unus quidem, qui est ejus immediatè, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius autem est actus voluntatis à voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, vo-

(1) De his etiam I. part., qu. 82, art. 1, tum in corp., tum ad 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1; et qu. 22, de verit., art. 5 et 8; et qu. 24, art. 4; et *ad Rom.*, VI, lect. 4, col. 2.

luntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur; sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quòd sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quòd feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum, sed quòd iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quòd hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundùm illud proverbium, *Proverb.*, XXI: « Cor regis in manu Dei est; et quocunque voluerit, inclinabit illud. » Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd non semper est motus violentus, quando passivum immutatur à suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem; et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundùm propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quòd id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundùm rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, in quantum est conveniens homini secundùm aliquam delectationem sensus, vel secundùm aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V.

Utrùm violentia causet involuntarium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd violentia non causet involuntarium. *Voluntarium* enim et *involuntarium* secundùm voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia *involuntarium* causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et Philosophus dicunt (2). Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est à voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt à voluntate, sicut cùm aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cùm aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Philosophus et Damascenus dicunt, quòd « aliquid est involuntarium per violentiam. »

(Conclusio. — Cùm violentia sit à principio extrinseco, *voluntarium* verò, sicut et *naturale*, à principio intrinseco, necessarium est violentiam causare *involuntarium*.)

Respondeo dicendum, quòd violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam et naturali : commune est enim voluntario et naturali, quòd utrumque sit à principio intrinseco; violentum autem est à principio extrinseco, et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium : unde violentia *involuntarium* causat.

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 6, in corp.; et 2, 2, qu. 88, art. 6, ad 1; et qu. 6, de malo, art. unico, in corp.

(2) Damascenus equidem ubi suprà, lib. II. *De fide orthod.*, cap. 24, ante medium; Philosophus autem non sicut priùs, lib. III. *Ethic.*, cap. 1, sed cap. 3, græco-lat., versùs finem, vel in antiquis cap. 4, et apud S. Thomam lect. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd *involuntarium* voluntario opponitur. Dictum est autem suprà, quòd *voluntarium* dicitur non solùm actus qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, ut suprà dictum est, violentia voluntati inferri non potest, sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam; et quantum ad hunc actum violentia *involuntarium* facit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut *naturale* dicitur quod est secundùm inclinationem naturæ, ita *voluntarium* dicitur quod est secundùm inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est à natura, sicut à principio activo : sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundùm principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco.: sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licèt movens sit voluntarium. Et similiter *voluntarium* potest aliquid dici dupliciter : uno modo secundùm actionem, putà cùm aliquis vult aliquid agere; alio modo secundùm passionem, scilicet cùm aliquis vult pati ab alio. Unde cùm actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter *violentum;* quia licèt ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati : unde non potest dici *involuntarium.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VIII. *Physic.* (text. 27), motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundùm appetitum moveatur : et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundùm quid. Et similiter est dicendum cùm aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem; hoc enim est violentum secundùm quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI.

Utrùm metus causet involuntarium *simpliciter.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd metus causet *involuntarium* simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati. Sed violentia causat *involuntarium* simpliciter. Ergo et metus *involuntarium* simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundùm se tale, quolibet addito remanet tale : sicut quod secundùm se est calidum, cuicùnque conjugatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundùm se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundùm quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale : sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundùm quid; quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolutè : non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter *involuntarium*.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus, quòd « hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quàm involuntaria. »

(Conclusio. — Quod per metum fit simpliciter voluntarium est, secundùm quid autem involuntarium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo *De homine* : « Hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario; » id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis rectè consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria

(1) De his etiam art. 7, ad 1 et 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, V, art. 10; et II. *ad Cor.*, IX, lect., col. 3; et in III. *Ethic.*, lect.

quàm involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundùm quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundùm quod est in actu; secundùm autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundùm quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundùm hoc est in actu, secundùm quod fit. Cùm enim actus in singularibus sint, singulare autem in quantum hujusmodi, est hic et nunc; secundùm hoc id quod fit est in actu, secundùm quòd est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per motum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc : prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur, sicut projectio mercium in mare fit *voluntarium* tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quòd simpliciter voluntarium est : unde et competit ei ratio *voluntarii*, quia principium ejus est intra. Sed quòd accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundùm rationem tantùm. Et ideo est involuntarium secundùm quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ aguntur per metum et per vim, non solùm differunt secundùm præsens et futurum, sed etiam secundùm hoc quòd in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium : ideo quia motus voluntatis fertur in id, licèt non propter seipsum, sed propter aliud scilicet ad repellendum malum quod timetur; sufficit enim ad rationem voluntarii, quòd sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solùm quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quòd in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit : et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione *violenti* non solùm dicitur quòd « violentum est, cujus principium est extra, » sed additur, « nullam conferente vim passo; » quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ absolutè dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relativè dicuntur, variantur secundùm comparationem ad diversa; quod enim est *magnum* comparatum huic, est *parvum* comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solùm propter se quasi absolutè, sed etiam propter aliud quasi relativè: et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundùm quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret: unde secundùm illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd concupiscentia causet *involuntarium*. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodam modo involuntarium. Ergo etiam et concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat *involuntarium*. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad *voluntarium* requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « delectatio, sive concupiscentia delectationis, corrumpit æstimationem prudentiæ. » Ergo concupiscentia causat *involuntarium*.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, cap. 24, ut jam suprà): « Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur. » Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat *involuntarium*.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 142, art. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 3, col. 5, et lect. 4.

(CONCLUSIO. — Voluntarium aliquid dicitur ex eo quòd voluntas in illud fertur : concupiscentia igitur non causat *involuntarium*, sed magis aliquid *voluntarium* facit.)

Respondeo dicendum, quòd concupiscentia non causat *involuntarium*, sed magis facit aliquid *voluntarium*. Dicitur enim aliquid *voluntarium* ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium, quàm quod sit *involuntarium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor est de malo; concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundùm se contrariatur voluntati; sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum *involuntarium*, quàm concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundùm quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas quæ repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod priùs repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo est *involuntarium*; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo : nam incontinens concupiscentiâ agit contra id quod priùs proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundùm se vult.

Ad tertium dicendum, quòd si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quòd concupiscentia *voluntarium* tolleret; nec tamen propriè esset ibi *involuntarium*, quia in his quæ usum rationis non habent, neque *voluntarium* est, neque *involuntarium*. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio; quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solùm consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est *voluntarium*, secundùm quòd *voluntarium* dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare : potest enim voluntas passioni resistere, ut infrà dicetur (qu. 77, art. 6 et 7).

ARTICULUS VIII.

Utrùm ignorantia causet involuntarium.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia non causet *involuntarium*. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit. Sed interdum quod per ignorantiam agitur veniam non meretur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIV : « Si quis ignorat, ignorabitur. » Ergo ignorantia non causat *involuntarium*.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundùm illud *Proverb.*, XIV : « Errant qui operantur malum (2). » Si igitur ignorantia *involuntarium* causaret, sequeretur quòd omne peccatum esset *involuntarium*, quod est contra Augustinum dicentem, quòd « omne peccatum est voluntarium. »

3. Præterea, *involuntarium* cum tristitia est, ut Damascenus dicit (ubi suprà). Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, putà si aliquis occidit hostem quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat *involuntarium*.

Sed contra est, quod Damascenus et Philosophus dicunt (ubi suprà), quòd « involuntarium quoddam est per ignorantiam. »

(CONCLUSIO. — Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem *involuntarium*: ignorantia verò quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiamsi sciretur, ageretur, facit *non vo-*

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 6, et qu. 76, art. 3 et 4; et II, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, ad 4; ut dist. 43, art. 1, ad 3; et qu. 3, de malo, art. 8.

(2) Vel secundùm editionem 70 Interpretum : *Errantes fabricantur mala;* quamvis Theodotio paulò aliter legat : *Ecce errabunt qui operantur malum;* quasi non ad errorem qui malè operandi principium sit, sed ad illum referat qui sit potiùs pœna malæ operationis vel effectus illius. Verissimum utrumque porrò ac notissimum, et quòd error peccatum tanquam pœna sequatur, et quòd error peccatum tanquam causa præcedat.

luntarium; ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod aliàs quis non vellet, simpliciter *involuntarium* facit.)

Respondeo dicendum, quòd ignorantia habet causare *involuntarium* ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad *voluntarium*, ut suprà dictum est (art. 1); non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quòd ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis : uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. *Concomitanter* quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur; tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid *factum et ignoratum*, sicut in exemplo posito, scilicet cùm aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum; et talis ignorantia non facit *involuntarium*, ut Philosophus dicit (ubi suprà), quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed fuit *non voluntarium*, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. *Consequenter* autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter secundùm duos modos *voluntarii* suprà positos (art. 3, ad 1). Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cùm aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundùm illud *Job*, XXI : « Scientiam viarum tuarum noluimus; » et hæc dicitur *ignorantia affectata* (1). Alio modo dicitur ignorantia voluntaria, ejus quod quis potest scire et debet : sic enim non agere non velle et voluntarium dicitur, ut suprà dictum est (art. 3). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cùm aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione vel ex habitu proveniens; sive cùm

(1) De illis dictum qui in carnalibus deliciis vel in temporalibus bonis totam felicitatem constituunt; indeque Deum ac divina non curant. Hoc enim est quod præmittitur vers. 12 : *Ducunt in bonis dies suos;* et mox vers. 13 : *Dixerunt Deo : Recede à nobis, etc.* Quod sic expendit Gregorius, lib. XV. *Moral.*, cap. 25 : *Hæc verbis dicere vel stulti non præsumunt, perversi tamen omnes moribus dicunt.*

aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere : et secundùm hunc modum *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cùm autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter *involuntarium*; causat tamen secundùm quid *involuntarium*, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientiâ præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod aliàs non vellet : sicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actûs quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret; putà cùm aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam qua interficit transeuntem : et talis ignorantia causat *involuntarium* simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est; tertia verò de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit circumstantia. 2° Utrùm circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à theologo. 3° Quot sunt circumstantiæ. 4° Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

Utrùm circumstantia sit accidens actus humani.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in *Rhetoric.*, quòd « circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio. » Sed oratio dat firmamentum argumentationi, præcipuè ab his quæ sunt de substantia rei, ut diffinitio, genus et species, et alia hujusmodi, à quibus etiam Tullius oratorem argumentari docet (2). Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra : particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), circumstantias nominat *particularia*, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

(Conclusio. — Circumstare aliquid dicitur, quod quidem est extrinsecum à re, tamen ipsam attingit : circumstantiæ igitur humanorum actuum, rectè accidentia eorum dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd quia nomina, secundùm Philosophum (lib. II. *Periherm.*, cap. 1), sunt signa intellectuum, necesse est quòd secundùm processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processûs. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota; et ideo apud

(1) De his etiam infrà, qu. 18, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1; et qu. 2, de malo, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp.; et in III. *Ethic.*, lect. 3, col. 2.

(2) Ut in *Topic.* ad Trebatium videre est, ubi varios modos argumentandi undequaque desumptos enumerat.

nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minùs notas. Et inde est quòd, sicut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 13 et 14), ab his quæ sunt secundùm locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quòd corpora quæ loco circumscribuntur, sunt maximè nobis nota. Et inde est quòd nomen *circumstantiæ*, ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam vel appropinquat ei secundùm locum; et ideo quæcunque conditiones sunt extra substantiam actûs, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primò ex substantia actûs; secundariò verò ex his quæ circumstant actum: sicut primò accusabilis redditur aliquis ex hoc quòd homicidium fecit; secundariò verò ex hoc quòd dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit, quòd « per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, » quasi secundariò.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter (ut patet V. *Metaphys.*, text. 16). Uno modo, quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subjecto; sicut dicitur quod *album* accidit musico, in quantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto: et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto; sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundùm quòd duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine; sicut *album* et *musicum* ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine; putà quia subjectum recipit unum accidens alio mediante: sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim

colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, putà locus et conditio personæ; aliquæ verò mediante actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrùm circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à theologo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à theologo. Non enim considerantur à theologo actus humani, nisi secundùm quòd sunt aliquales, id est boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus *aliquales*, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur in VI. *Metaphys.*, « nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. » Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra : ignorantia circumstantiarum causat *involuntarium*, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt (ubi suprà). Sed *involuntarium* excusat à culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

(Conclusio. — Cùm ex circumstantiis humani actus disponantur in ordine ad ultimum finem, earum speculatio maximè ad theologum spectat.)

Respondeo dicendum, quòd circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primò quidem, quia

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 5, art. 1, quæstiunc. 1, ad 1, et quæstiunc. 2, in corp.

theologus considerat actus humanos, secundùm quòd per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundùm commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias : unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundùm circumstantias, ut infrà patebit (1). Tertiò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quòd sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur *voluntarius* vel *involuntarius* secundùm cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est : et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solùm ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cùm bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos *bonos* vel *malos* dici secundùm proportionem ad aliqua quæ exteriùs adjacent.

Ad secundum dicendum, quòd accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ, quia, ut dictum est, sic circumstantiæ sunt extra actum, quòd tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipsum; accidentia autem per se, cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quòd consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, ad politicum, et ad rhetorem. Ad mo-

(1) Tum qu. 18, art. 10, quòd in specie boni vel mali constituat moralem actum circumstantia; et art. 11, quòd ejus bonitatem vel malitiam circumstantia quoque augeat, tum qu. 73, art. 7, quòd aggravet peccatum, etc.

ralem quidem, prout secundùm res invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundùm quòd ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles; diversimodè tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis; nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali, et considerat actus secundùm quòd merentur pœnam vel præmium cum rhetore et politico.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter circumstantiæ numerentur in III. *Ethic.* Circumstantia enim actus dicitur, quòd exteriùs se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid benè vel malè fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3).

(Conclusio. — In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis seu instrumentis, quid, cur, quomodo, et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.)

Respondeo dicendum, quòd Tullius in sua *Rhetorica* assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur : « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. » Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis

vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles in III. *Ethic.*, addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur sub *quid*. Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest; nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quòd aliquo modo attingit ipsum, contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, in quantum attingit ipsum actum; alio modo, in quantum attingit causam actus; tertio modo, in quantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectûs, ut cùm consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte verò causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*. Ex parte autem causæ materialis sive objecti, accipitur *circa quid*. Ex parte verò causæ agentis principalis, accipitur *quis egerit*. Ex parte verò causæ agentis instrumentalis, accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum in quantum attingunt ipsum quocunque alio modo, extra substantiam ejus existentes.

Ad secundum dicendum, quòd iste modus qui est *benè* vel *malè*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias; sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, putà quòd aliquis ambulet velociter vel tardè, et quòd aliquis percutit fortiter vel remissè, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta: sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quòd sit *alienum*, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quòd sit *magnum* vel *parvum*. Et similiter est de aliis circumstantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum; non enim finis qui dat speciem actui est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus: sicut quòd fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi christiani, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam ex parte ejus quod

est *quid;* nam quòd aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quòd abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV.

Utrùm sint principaliter circumstantiæ propter quid, *et ea, in quibus est operatio.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non sint principales circumstantiæ *propter quid* et « ea in quibus est operatio, » ut dicitur in III. *Ethic.* Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cùm sint maximè extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non gero videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens, forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit (ubi suprà), quòd « principalissimæ circumstantiæ sunt, cujus gratia agitur, et quid est quod agitur. »

(Conclusio. — Circumstantia quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet *cujus gratia;* quam sequitur circumstantia attingens actum secundùm substantiam, videlicet *quid fecit.*)

Respondeo dicendum, quòd actus propriè dicuntur humani, sicut suprà dictum est, prout sunt voluntarii; voluntatis autem notivum et objectum est finis : et ideo principalissima est omnium circumstantiarum, illa quæ attingit actum ex parte inis, scilicet *cujus gratia.* Secundaria verò quæ attingit ipsam substantiam actus, id est, *quid fecit.* Aliæ verò circumstantiæ sunt magis vel minùs principales, secundùm quòd magis vel minùs ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quòd per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ

adjunguntur ipsi actui : unde Gregorius Nyssenus quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit : « In quibus est operatio, » dicit, « quid agitur. »

Ad secundum dicendum, quòd finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima in quantùm movet agentem ad agendum : unde et maximè actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quòd persona agens causa est actus secundùm quòd movetur à fine; et secundùm hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ verò conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hæc enim attenditur in actu secundùm objectum vel finem et terminum; sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et primò, de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti; secundò, de actibus imperatis à voluntate. Voluntas autem movetur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

Primò igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem, et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primò ergo considerabimus de voluntate; secundò, de fruitione; tertiò, de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria : primò quidem, quorum voluntas sit; secundò, à quo moveatur; tertiò, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm voluntas sit tantùm boni. 2° Utrùm sit tantùm finis, an etiam eorum quæ sunt ad

finem. 3° Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrùm uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas sit tantum boni.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non tantùm sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum (ex *Ethic.*, V), sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solùm est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundùm Philosophum (lib. IX. *Metaphys.*, text. 3). Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantùm ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, *bonum* et *ens* convertuntur (2). Sed voluntas non solùm est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantùm est boni.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum est præter voluntatem, » et quòd « omnia bonum appetunt. »

(Conclusio. — Voluntas, cùm sit inclinatio consequens intellectûs apprehensionem, est non nisi in bonum, vel apparens bonum.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni : cujus

(1) De his etiam I. part., qu. 19, art. 9; ut et I, *Sent.*, dist. 46, art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. unico, ad 2; et IV, item *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 96, § 2; et qu. 1, de verit., art. 2.

(2) Id est, de quocunque dicitur unum, dicitur et aliud; quia ex quo aliquid est ens, infertur quòd sit bonum, et è converso.

ratio est, quia appetitus nihil aliud est quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid; nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cùm igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum; et inde est quod Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « bonum est quod omnia appetunt. »

Sed considerandum est, quòd cùm omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni : et propter hoc Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 13), quòd « finis est bonum, vel apparens bonum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd eadem potentia est oppositorum; sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum, ad malum verò fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundùm quòd *voluntas* nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*, unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quòd potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur; nam nulla potentia prosequitur nisi conveniens suum objectum. Objectum autem voluntatis est bonum : unde ad illa opposita prosequendi se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia; in quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic

voluntas in ea tendit : unde Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « carere malo habet rationem boni (1). »

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantùm finis. Dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

2. Præterea, ad ea quæ diversa sunt genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sed finis et ea quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni; nam finis qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cùm sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud *quod est ad finem :* sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam verò constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cùm voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ pervenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

(Conclusio. — Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona respicit; ut verò actum nominat, propriè tantùm finis est.)

(1) Sive paulò aliter quòd *minus malum quodam modo videtur bonum esse;* ut cap. 2, græco-lat., videre est, vel in antiquis, cap. 1, et apud S. Thomam, lect. 1, sub finem.

Respondeo dicendum, quòd *voluntas* quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundùm quòd nominat potentiam, sic se extendit et ad finem et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocunque modo ratio sui objecti, sicut visus se extendit ad omnia quæcunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni (quod est objectum potentiæ voluntatis), invenitur non solùm in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundùm quòd nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantùm. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut *intelligere* nominat simplicem actum intellectùs. Simplex autem actus potentiæ est id quod est secundùm se objectum potentiæ; id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis : unde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem : unde voluntas in ea non fertur nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et *intelligere* propriè est eorum quæ secundùm se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII. *Ethic.* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de voluntate secundùm quòd propriè nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundùm quòd nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quòd ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ : sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed *utile* et *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundùm se* et *secundùm*

(1) Sic implicitè saltem cap. 9, græco-lat., vel cap. 8 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 8, nempe quòd *in actionibus principium est illud cujus causâ res fit, sicut suppositiones in disciplinis mathematicis.*

alterum; hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam : sicut per potentiam visivam sentitur et color et lux per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quòd non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus; et tamen quælibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat : è contra verò navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur, id verò quod est finis, ut ad quod ordinet id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundùm Philosophum, « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantùm. » Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra : actus diversificantur secundùm objecta. Sed

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 3, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 14, tum in corp., tum ad 3.

diversæ species boni sunt *finis*, et *id quod est ad finem*, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

(Conclusio. — Non solùm in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversa ratione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm finis sit secundùm se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quòd voluntas potest ferri in finem in quantum hujusmodi, sine hoc quòd feratur in ea quæ sunt ad finem; sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo, absolutè secundùm se; alio modo, sicut in ratione volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quòd unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem secundùm quòd est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolutè, et quandoque præcedit tempore: sicut cùm aliquis primò vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit; nam primò aliquis intelligit ipsa principia secundùm se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundùm quòd assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm quòd voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quòd videatur color. Et similiter quandocunque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen è converso.

Ad tertium dicendum, quòd in executione operis, ea quæ sunt ad finem, habent se ut media; et finis, ut terminus: unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem; sed in volendo

est è converso. Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusionem per principia quæ media dicuntur : unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad aliud verò quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ suprà dicta sunt. Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ, sed se habent sicut *propter se* et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quòd feratur in alterum, sed non è converso.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm voluntas moveatur ab intellectu. 2° Utrùm moveatur ab appetitu sensitivo. 3° Utrùm voluntas moveat seipsam. 4° Utrùm moveatur ab aliquo exteriori principio. 5° Utrùm moveatur à corpore cœlesti. 6° Utrùm voluntas moveatur à solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas moveatur ab intellectu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud *Psalm.* CXVIII : « Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas » (*Conc.*, cap. 8, versùs finem) : « Prævolat in-

(1) De his etiam infrà, qu. 17, art. 1, et qu. 82, art. 4; et qu. 14, de verit., art. 1 et 2; et qu. 22, art. 11; et qu. 4, de malo, art. 2, tum in corp., tum ad 13; et qu. 6, tum in corp., tum ad 10 et ad 12.

tellectus, sequitur tardus aut nullus affectus : scimus bonum, nec delectat agere. » Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur; quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. *De anima* (lib. II, text. 15). Ergo neque etiam intellectus movet voluntarium.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 54), quòd « appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum. »

(Conclusio. — Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem; voluntas verò omnes potentias movet, quoad exercitium actus.)

Respondeo dicendum, quòd in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad *agere* vel *non agere;* alio modo, quantum ad *agere hoc* vel *illud :* sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus : quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundùm quòd specificatur actus, motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cùm omne agens agat propter finem, ut suprà ostensum est (qu. 1, art. 2), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quòd ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id

quod est ad finem : sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II. *Physic.* dicitur (text. 25). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis : et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus; utimur enim aliis potentiis cùm volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus : sicut dux exercitûs, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitûs, movet suo imperio aliquem ex tribunis (1), qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectûs : et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd intellectus non moveat, sed quòd non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quòd sicut imaginatio formæ, sine æstimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 46 et deinceps).

Ad tertium dicendum, quòd voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectûs, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem; quia et ipsum bonum apprehenditur secundùm quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quòd non est idem *movens* et *motum* secundùm idem.

(1) Hoc exemplo utitur Philosophus, lib. *De mundo, ad Alexandrum*, ut ostendat quomodo Deus rector omnium uni-

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.* Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus, sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectùs.

3. Præterea, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 40), « movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. » Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, III : « Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus. » Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

(Conclusio. — Cùm secundùm passionem appetitùs sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, rectè dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quòd autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens

versalis et motor sit; sicut centuriones et alios dux unus imperio ac arbitrio suo movet.

(1) De his etiam infrà, qu. 10, art. 3, et qu. 77, art. 1; et qu. 5, de verit., art. 10; et qu. 22, art. 9, ad 3 et 6.

enim secundùm relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quòd gustus diversimodè dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.* (cap. 6 vel 7, sive 10 vel 13) : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Manifestum est autem quòd secundùm passionem appetitûs sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundùm quòd homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti : sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter et secundùm se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quàm appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quòd actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quòd appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quòd per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in *Polit.* (cap. 3), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino, sed principatu regali seu politico : sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas moveat seipsam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens in quantum hujusmodi,

(1) De his etiam qu. 22, de verit., art. 9, tum in corp.,

est in actu. Quod autem movetur, est in potentia, nam motus est « actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi. » Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur, quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quòd idem simul moveatur à duobus motoribus immediatè, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est *velle* et *non velle*: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

(Conclusio. — Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea quæ ad finem sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum; sed sicut dictum est (art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quòd intellectus per hoc quòd cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum: et similiter voluntas per hoc quòd vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non secundùm idem movet et movetur: unde nec secundùm idem est in actu et in potentia; se in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quòd potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum mo-

tum ad 1; et qu. 3, de malo, art. 3, in corp., et art. 6, tum in corp., tum ad 4 et 10.

vet seipsam. Unde non sequitur quòd semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quòd non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et à seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundùm rationem objecti; à seipsa verò quantum ad exercitium actûs, secundùm rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione *voluntarii* est quòd sit à principio intrinseco, sicut et de ratione *naturalis*. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut suprà ostensum est (qu. 6, art. 4). Sed « violentum est cujus principium est extra (2). » Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra : voluntas movetur ab objecto, ut dictum est. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

(Conclusio. — Non tantùm ex appetitu boni et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm quòd voluntas movetur ab objecto, manifestum est quòd moveri potest ab aliquo exteriori; sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actûs, adhuc ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri necesse est. Omne enim quod quandoque est agens in

(1) De his etiam infrà, qu. 17, art. 5, ad 2; et qu. 80, art. 1, in corp.; et qu. 105, art. 4; et qu. 106, art. 2; et qu. 111, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88 et 89.

(2) Juxta definitionem suprà ex Philosopho, Damasceno et Nemesio, sub nomine præsumptitio Gregorii Nyssæni assignatam : scilicet qu. 7 et art. 6.

actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quòd voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc priùs non vellet : necesse est ergo quòd ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. 3), ipsa movet seipsam in quantum per hoc quòd vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante; cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quòd potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quòd incœperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quòd mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita; non autem est procedere in infinitum : unde necesse est ponere quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicæ Eudimicæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione *voluntarii* est quòd principium ejus sit intra; sed non oportet quòd hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quòd hoc non sufficit ad rationem violenti, quòd principium sit extra, sed oportet addere, quòd « nullam conferat vim patiens; » quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas, quantum ad aliquid, sufficienter se movet in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. Unde indiget moveri ab alio sicut à proximo movente.

ARTICULUS V.

Utrùm voluntas moveatur à corpore cœlesti.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas humana à corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur sicut in causam in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur VIII. *Physic.* (text. 76). Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam priùs non fuerunt. Ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundùm naturam.

2. Præterea, secundùm Augustinum in III. *De Trin.* (cap. 4), « corpora inferiora moventur per corpora superiora (2). » Sed motus humani corporis qui causatur à voluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam voluntas à cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt à voluntate : quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana à cœlesti corpore.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib., quòd « corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum. » Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus cœlestibus.

(1) De his etiam I. part., qu. 115, art. 3 et art. 4; et 2, 2, qu. 95, art. 5, 6, 7; et II, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 84, usque ad 93; et qu. 5, de verit., art. 9 et 10; et *Opusc.*, III, cap. 129, 130, 161; et *Opusc.*, X, art. 9; et *Opusc.*, XXV, cap. 5; et *Opusc.*, XXVI.

(2) Æquivalente sensu, etsi paulò aliis verbis quæ jam alibi relata sunt; nimirum quòd *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur;* ubi fortè *infirmiora* legi debet ob antithesim, quamvis inferiora passim infirmiora.

(CONCLUSIO. — Cùm voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirectè à corporibus cœlestibus moveri.)

Respondeo dicendum, quòd eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quòd voluntas potest moveri à corporibus cœlestibus : in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subjacent motibus cœlestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur quantum ad exercitium actûs ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cœlestia directè imprimere in voluntatem humanam; sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III. *De anima* (text. 49), est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali : unde relinquitur quòd voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quòd nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potiùs è converso, eo quòd incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quàm quæcunque res corporales : unde impossibile est quòd corpus cœleste imprimat directè in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in lib. *De anima* (lib. II, text. 50), recitans opinionem dicentium, quòd « talis est voluntas in hominibus, qualem in dies inducit pater deorum virorumque, » scilicet Jupiter; per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu : omnes enim vires sensitivæ, cùm sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quòd appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirectè redundant motus cœlestium corporum in voluntatem; in quantum scilicet per passiones appetitûs sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quòd multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est in intellectu et voluntate superiorum; quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali : unde non oportet quòd motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quòd motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causa, in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum, et in quantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum, et ulteriùs, in quantum corpora exteriora moventur secundùm motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exteriùs præsentati, non ex parte interioris instinctûs.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ pronuntiantur de actibus hominum secundùm considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomæus dicit in *Centiloquio*, « sapiens dominatur astris, » scilicet, quia resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 27), « fatendum est quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod, cùm ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. »

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas moveatur à Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non à solo Deo moveatur, sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à

(1) De his etiam infrà, qu. 80, art. 1; et 1 part., qu. 105, art. 4; et qu. 111, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III,

corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solùm à Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (1). Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundùm illud *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cùm tamen voluntas sit « qua peccatur, et rectè vivitur, » ut Augustinus dicit (2).

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Philip.*, II : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. »

(Conclusio. — Cùm humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi à Deo solo, ut ab exteriori principio moveri.)

Respondeo dicendum, quòd motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam : unde dicitur in VIII. *Physic.* (text. 29), quòd « generans movet secundùm locum gravia et levia. » Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quòd motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quàm Deus; et hoc patet dupliciter : primò quidem, ex

cap. 88, 89, 91, 92; et qu. 3, de malo, art. 3, in corp.; et qu. 16, art. 5, tum in corp., tum ad 13.

(1) Colligitur ex lib. *De div. Nomin.*, cap. 4, paulò post principium, ac *De cœlesti hierarch.*, cap. 4, post medium, ut 1 part. jam notatum est suo loco.

(2) Scilicet lib. I. *Retract.*, cap. 9, cùm explicat nonnulla dicta sua quibus abutebantur pelagiani.

hoc quòd voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in I. dictum est (qu. 90, art. 2 et 4); secundò verò, ex hoc quòd voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem: unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus non sic est supra hominem, quòd sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infrà dicetur (qu. 109 et 112.)

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. 2° Utrùm de necessitate moveatur

à suo objecto. 3° Utrùm de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. 4° Utrùm de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens *voluntarium*, ut patet in principio II. *Physic.* (vel expressiùs text. 49). Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum (2). Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quòd motus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

(Conclusio. — Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum et ultimum finem, et in ea quæ conveniunt naturæ hominis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, et Philosophus in V. *Metaphys.* (text. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum, in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet in II. *Physic.* (text. 4). Alio

(1) De his etiam 1 part., quæst. 41, art. 2, in corp.; et qu. 22, de verit., art. 5 et art. 9; et qu. 16, de malo, art. 4, ad 3.

(2) Inter axiomata Bedæ lit. N. ubi ex lib. IX *Metaph.*, illud refert : Sic autem tantum ibi text. 3, quod *potentiæ omnes quæ sunt cum ratione, sunt eædem contrariorum; quæ vero carent ratione, sic sunt determinatæ ut sit una unius;* et exemplo caloris id probatur quod calefaciendi tantummodo causa est, etc.

modo dicitur *natura* quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundùm hoc illud dicitur naturale rei, quod convenit ei secundùm suam substantiam : et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum : et ideo necesse est quòd (hoc modo accipiendo *naturam*), semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifestè apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principia motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quo voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundùm suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solùm ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui, et *esse* et *vivere*, et hujusmodi alia quæ respiciunt consistentiam naturalem : quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam; quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntariè. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quòd motus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur à voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum *esse* quod est per naturam, quàm *velle* quod est per voluntatem : et inde est quòd voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantùm, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque se-

cundùm potentiam tantùm. Nam forma est actus, materia verò potentia. Motus autem est « actus existentis in potentia, » ut dicitur III. *Physic.* (text.); et ideò illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt : sicut ignis non semper movetur sursum, sed aliquando est extra locum suum. Et similiter non oportet quòd voluntas (quæ de potentia in actum reducitur dum aliquid vult), semper actu velit, sed solùm quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quòd semper naturæ respondet *unum* proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid *unum in genere*, et naturæ in specie acceptæ respondet *unum in specie;* naturæ enim individuatæ respondet aliquid *unum individuale*. Cùm igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod *unum* commune, scilicet *bonum;* sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet *verum* vel *ens*, vel quicquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet in III. *De anima* (text. 54). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus, et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. 1). Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo et voluntas à suo.

(1) De his etiam infra quæst. 80, art. 1; et 1 part., qu. 82, art. 1 et 2; et quæst. 2, 2, de verit., art. 5 et 6; et quæst. 6. de malo, articulo unico, tum in corp., tum etiam ad 9 et 10.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem : et sic videtur etiam quòd ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed contra est, quòd « potentiæ rationales, » secundùm Philosophum (IX. *Metaphysic.*, text. 3), « sunt ad opposita. » Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

(Conclusio. — Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine; non autem à particulari bono, quod voluntas potest non velle.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas movetur dupliciter : uno modo quantum ad *exercitium actus;* alio modo quantum ad *specificationem actus*, quæ est ex objecto. Primo ergò modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocunque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis : unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esset *tale*, secundùm autem aliquid *non tale*, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem *coloratum in actu* est objectum visus, ita *bonum* est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem pro-

ponatur sibi aliquod objectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem *non boni*, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut *non bona* : et secundùm hanc considerationem possunt repudiari vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundùm diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur à tali objecto quod est semper et ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet à contingenti, sicut et de bono dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum, et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut *esse* et *vivere*, et hujusmodi; alia verò sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem : sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitûs inferioris. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio; » quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea, sicut dicitur in III. *Ethic.* : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate

voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis, quòd non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari : unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III. *De anima* (text. 58). Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo, ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, IV : « Subter te erit appetitus tuus (1), et tu dominaberis illius. » Non ergo voluntas hominis movetur ab appetitu inferiori.

(Conclusio. — Voluntas cùm sit spiritualis in homine potestas, non necessariò et universaliter ab inferiori appetitu movetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, passio appetitûs sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quòd totaliter ratio ligatur, ita quòd homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam, furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Hujusmodi autem passiones non sine corporali transmutatione accidunt, et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per

(1) Ut vetera Biblia legunt, ac ex illis desumpsit S. Thomas juxta sui temporis usum; sed emendata modo habent, ut legendum est, *appetitus ejus* hoc est peccati de quo immediate præcesserat : *Nonne si bene egeris, recipies; sin autem male, statim in foribus peccatum tuum aderit?*

consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet, quantum ad aliquid, judicium rationis liberum; et secundùm hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat : et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit, *Rom.*, VII : » Quod odi malum, illud facio, » id est, *concupisco;* tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundùm totam animam; quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis, vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, et secundùm hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur; in tali enim dispositione, quia homo secundùm diversas partes animæ diversimodè disponitur, aliud ei videtur secundùm rationem, et aliud secundùm passionem.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas non solùm movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum : et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitûs sensitivi; multa enim volumus et operamur absque passione, per solam appetitûs electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo cùm sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur *Rom.*, IX : « Voluntati ejus quis resistit? » Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1). Sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustin.* (cap. 3). Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quòd voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet; quia secundùm hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet; ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. » Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

(Conclusio. — Cùm voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessariò à Deo movetur, qui cuncta movet secundùm propriæ naturæ dispositionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare : unde omnia movet secundùm eorum conditionem, ita quòd ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas divina non solùm se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius : et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quàm si moveretur liberè, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd naturale est unicuique quòd Deus operatur in ipso ut sit ei naturale : sic enim unicuique convenit aliquid, secundùm quod Deus vult quòd ei conveniat; non autem vult quòd quicquid operatur in rebus sit eis naturale, putà quòd mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quòd potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quòd si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quòd voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter : unde non sequitur quòd voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ. 2° Utrùm soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis. 3° Utrùm frui sit tantùm ultimi finis. 4° Utrùm sit solùm finis habiti.

ARTICULUS I.

Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd frui non sit solùm appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 1, qu. 1, art. 1.

quàm fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo (1), accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 8). Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectûs.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem qui est ejus perfectio : sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solùm appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 4), et in X. *De Trin.* (cap. 19) : « Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. » Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

(Conclusio. — Cùm fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est.)

Respondeo dicendum, quòd fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quòd id quod magis est manifestum, priùs etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primò manifesta, quæ sunt sensibilia magis. Unde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam sanitate percipitur : unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem

(1) Hoc enim sensu Gregorius explicat illud Joan., XV : *Posuit vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat;* homil. 27 in Evangelia, cum sic ait : *Qualem fructum afferre debeant significat, cum addit :* Et fructus vester maneat. *Omne enim quod secundùm præsens seculum laboramus, vix usque ad mortem sufficit; mors namque interveniens fructum nostri laboris abscindit; quod vero pro æterna vita agitur, etiam post mortem servatur,* etc.

quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et *bonum* est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quòd fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectùs; in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum. Et hoc modo est ejus fruitio : et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens; voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quòd perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est suprà (qu. 9, art. 1); unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quòd appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens; et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II.

Utrùm frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd frui non solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I. *De doctrina christ.* (cap. 3 et 22), quòd « nos homines sumus, qui fruimur et utimur. » Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quòd pari ratione possit ad

(1) De his etiam infrà, quæst. 12, art. 5, ad 2; ut et I, *sent.*, distinct. 1, qu. 4, art. 1.

naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitùs sensitivi non est frui; et ita non convenit brutis animalibus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30) : « Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurdè existimantur et bestiæ. »

(Conclusio. — Convenit rationali naturæ fruitio secundùm rationem perfectam; brutis autem secundùm imperfectam; cæteris autem nullo modo convenit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis habetur (art. 1, ad 2), frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem; dictum est enim (art. 1, ad 5), quòd est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam (1) per imperium : sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quòd in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solùm in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solùm cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes liberè, sed secundùm naturalem instinctum, ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundùm rationem perfectam; brutis autem animalibus secundùm rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

(1) Intelligendo per *naturam superiorem* divinam tantum, ad quam solam pertinet, ut naturam movere totam possit.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quòd fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quòd « frui non adeo absurdè existimantur et bestiæ, » scilicet sicut uti absurdissimè dicerentur.

ARTICULUS III.

Utrùm fruitio sit tantum ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fruitio non sit tantùm ultimi finis. Dicit enim Apostolus *ad Philemon.* : « Itaque, frater, ego te fruar in Domino. » Sed manifestum est quòd Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantùm est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit *ad Galat.*, V : « Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax, » et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantùm ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis, voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X. *De Trin.* (cap. 10). Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solùm bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solùm ultimi finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 11), quòd « non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. » Sed solùm ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solus ultimi finis est fruitio.

(Conclusio. — Fruitio tantùm ultimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad rationem fructus duo pertinent : scilicet quòd sit *ultimum*, et quòd appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. *Ultimum* autem est simpliciter, et secundùm quid : simpliciter quidem, quòd ad aliud non refertur; sed secundùm quid, quòd est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc propriè dicitur *fructus*, et eo propriè dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantùm appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo *fructus* dici potest. Quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non propriè, et secundùm completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in X. *De Trin.*, dicit (cap. 12), quòd « fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. » Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licèt jam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licèt illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De doctr. christ.* (cap. 33) : si dixisset : *Te fruar*, et non addidisset, *in Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit *in Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit : ut sic fratre se frui dixisset, non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quòd fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad causam, ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis, : unde et *fructus Spiritus* dicuntur; non autem ita quòd eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum, quòd dicuntur *fructus* secundùm Ambrosium, quia « propter se petenda sunt, » non quidem ita quòd ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), finis dicitur dupliciter : uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimò quæritur, fruitio autem sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur divina fruitione; et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

ARTICULUS IV.

Utrùm fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, X. *De Trin.* (cap. 11), quòd « frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei. » Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 3), fruitio non est propriè nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra : « frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, » ut Augustinus dicit (ubi suprà). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

(Conclusio. — Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta verò finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundùm quòd voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter : uno modo perfectè, et alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non solùm in intentione, sed etiam in re; imperfectè autem, quando habetur in intentione

tantùm. Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta (1).

Ad secundum dicendum, quòd quies voluntatis dupliciter impeditur : uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundùm conditionem agentis : et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria quasi deficiens à specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quòd finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solùm secundùm rem, sed etiam secundùm intentionem, ut dictum est.

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque. 1° Utrùm intentio sit actus intellectùs vel voluntatis. 2° Utrùm sit tantùm finis ultimi.

(1) Si fruitio ultimi finis intelligatur, ut hic supponit S. Thomas ab Augustino intelligi, quia ultimo fine, qui Deus est, nonnisi modo imperfecto fruimur in hac vita quamdiu sumus (ut Apostolus ait *ad Rom.*, XII, v. 12) *spe gaudentes;* perfecte autem tunc fruemur cum jam reipsa in Domini gaudium intrabimus, ut Christus ipse pollicetur, *Matth.*, XXV, v. 21, ac deinceps. Nec tamen Augustinus præcise de ultimo fine ibi loquitur ut perfectam fruitionem quasi *gaudium rei* ab imperfecta quasi à *gaudio spei* distinguat, sed absolute qua-

3° Utrùm aliquis possit simul duo intendere. 4° Utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. 5° Utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

Utrùm intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intentio sit actus intellectûs et non voluntatis. Dicitur enim *Matth.*, VI : « Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; » ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte*. Sed oculus cùm sit instrumentum visûs, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit, quòd intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit : « Si lumen quod in te est, tenebræ sunt, etc. » Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas* seu *fruitio;* respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est *electio,* à quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in X. *De Trin.*, quòd « voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interiùs cogitantis. » Est igitur intentio actus voluntatis.

(Conclusio. — Cùm voluntas moveat omnes animæ vires in finem, ejus propriè intentio actus est.)

lemcumque fruitionem à non fruitione quoad finem quemlibet non habitum, ut ex adjunctis ibi patet.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 168, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3; et qu. 23, de verit., art. 13; et qu. 16, de malo, art. 11, ad 2.

Respondeo dicendum, quòd intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis et motus mobilis. Sed hoc quòd motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primò et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut suprà habitum est (qu. 9, art. 1). Unde manifestum est quòd intentio propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd intentio nominatur *oculus* metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet, sicut oculo prævidemus quò tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quòd intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti: unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (1).

Ad tertium dicendum, quòd voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundùm ordinem rationis: unde hoc nomen, *intentio*, nominat actum voluntatis præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quòd intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed *voluntas* respicit finem tripliciter. Uno modo absolutè; et sic dicitur *voluntas* prout absolutè volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis secundùm quod in eo quiescitur; et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundùm quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem: non enim solùm ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

(1) *Hoc est lumen in nobis* (inquit), *quia hoc nobis manifestum est bono animo nos facere quod facimus; omne enim quod manifestatur lumen est* (ex Joan., III). *Nam ipsa facta quæ ad hominum societatem à nobis procedunt, incertum habent exitum, et ideo* tenebras *ea vocavit.*

ARTICULUS II.

Utrùm intentio sit tantùm ultimi finis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intentio sit tantùm ultimi finis. Dicitur enim in lib. *Sentent.* Prosperi (vel Augustini) : « Clamor ad Deum est intentio cordis. » Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem secundùm quòd est terminus, ut dictum est (art. 1, ad 3). Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra : ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 7). Si igitur intentio esset tantùm ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quòd patet esse falsum.

(Conclusio. — Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), intentio respicit finem, secundùm quòd est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter : uno modo ipse terminus ultimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius, sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus; et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quòd semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quòd Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor, vel quia cùm ora-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 180, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 3; et qu. 22, de verit., art. 13.

mus, intentionem nostram ad Deum dirigimus; quæ quidem intentio vim clamoris habet (1).

Ad secundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis; sed non semper ultimi, respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quòd fruitio importat quidem quietem quæ est in fine, quod pertinet solùm ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit simul duo intendere.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte*, quòd « non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. » Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectùs. Sed « non contingit simul plura intelligere, » secundùm Philosophum (lib. II. *Topic.*, cap. 4). Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra : ars imitatur naturam. Sed natura ex instrumento intendit duas utilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum et ad locutionem, ut dicitur in III. *De anima* (prope finem, ut et lib. II, text. 88). Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

(1) Sic enim ipse Prosper indicat cum sic plenius ait : *Clamor ad Deum est intentio cordis et flagrantia dilectionis; quia semper petitur quod semper optatur. Hoc autem Deo absconditum non est, quoniam ad ipsum redit quod ab ipso processit.*

(2) De his etiam, qu. 23, de verit., art. 13.

(CONCLUSIO. — Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua duo possunt accipi dupliciter : vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2), quòd homo potest simul multa intendere. Est enim intendere non solùm finis ultimi, ut dictum est (art. 2), sed etiam fluis medii, simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinæ et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere : quod patet ex hoc quòd homo unum alteri præeligit, quia melius est altero; inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quòd ad plura valet; et sic manifestè homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines; quia ut suprà ostensum est (qu. 1, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quòd unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quòd id quod non est unum secundùm rem, potest accipi ut unum secundùm rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1, ad 2) : et ideo, ea quæ sunt plures secundùm rem possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundùm rationem; vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest intentum esse, putà acquisitio vini et vestis continentur sub lucro, sicut sub quodam communi : unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in primo dictum est (I. part., qu. 85, art. 4), contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV.

Utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in X. *De Trin.* (cap. 6), quòd « voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem, et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. » Sed hoc pertinet ad intentionem quòd velim videre transeuntes, per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quòd velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundùm objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est, quòd id quod est ad finem, se habet ad finem ut *medium* ad *terminum*. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

(Conclusio. — Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.)

Respondeo dicendum, quòd motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolutè et secundùm se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundùm quòd voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendere ad finem et in

(1) De his etiam suprà, qu. 8, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 4.

id quod est ad finem. Cum enim dico : « Volo medicinam propter sanitatem, » non designo nisi unum motum voluntatis, cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem; idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut suprà dictum est (qu. 8, art., 3, ad 2). Et est simile de intellectu, quia si absolutè principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de visione fenestræ et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quòd finis in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundùm principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III. *Phys.* (text. 21). Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem secundùm quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio : cujus signum est quòd intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V.

Utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat à rationali natura quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in II. *Phys.* (2). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 110, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 2.

(2) Nimirum text. 77 ac deinceps, ubi ait in primis quòd

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (qu. 11, art. 2). Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem, cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est rationis; cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quòd non intendant finem.

(Conclusio. — Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquod moventur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), intendere est in aliud tendere, quod quidem est moventis et moti. Secundum igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sicut natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante, et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem in quantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quòd per motum suum possint

quia quæ secundùm naturam fiunt, cùm semper vel frequenter sic fiant, non possunt fortuitò fieri vel à casu, necesse omnino est ut fiant propter finem, sive propter aliquid quod sit causa eorum factionis; deinde quòd quæcunque aliquem finem habent, dicuntur nata esse ut propter illum fiant, et sic fieri semper, nisi aliquid interveniens impediat.

consequi finem, quod est propriè intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres, eligere, consentire et uti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu.

Circa electionem quæruntur sex : 1° Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis. 2° Utrùm electio conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. 4° Utrùm electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. 5° Utrùm electio sit solum possibilium. 6° Utrùm homo ex necessitate eligat vel liberè.

ARTICULUS I.

Utrùm electio sit actus voluntatis, vel rationis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. *Ethic.*, videtur quòd sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed

(1) De his etiam I. part., qu. 83, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 2; et qu. 22, de verit., art. 15; et in III. *Ethic.*, lect. 6, col. 2; et lib. VI, lect. 2, circa finem.

ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III. *Ethic.* Ergo videtur quòd electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Desiderium autem est actus voluntatis; ergo et electio.

(Conclusio. — Cum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. » Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quòd « electio neque est appetitus secundùm seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. » Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque verò corpus esse secundùm seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quòd actus, qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem à superiori potentia vel habitu, secundùm quod ordinatur inferius à superiori : si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifestum est autem, quòd ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundùm ordinem rationis, eo quòd vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quòd per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem substantia, actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia : et ideo electio substantialiter non est actus rationis sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifestè actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, qui sit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quòd ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULUS II.

Utrùm electio conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est « appetitus aliquorum propter finem, » ut dicitur in III. *Ethic.* Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen *electionis* significare videtur quòd aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis; sicut manifestè apparet quòd ovis unam herbam comedit et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in VI. *Ethic.* : « Ad prudentiam pertinet quòd aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. » Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio *Metaph.*, quòd « prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes; » et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum; canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quòd si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit, non explorando, quasi utens syllogismo quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1, ad 6 et 7; et in V. *Metaphys.*, lect. 15.

per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quòd electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (1) quod « puer et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia. » Ergo in brutis animalibus non est electio.

(Conclusio. — Cum electio in his quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat, hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata, manifestum est ipsis electionem, secundùm quam plura eligi possunt, non convenire.)

Respondeo dicendum, quòd cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quòd electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet (qu. 1, art. 2, et qu. 6, art. 2), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundùm ordinem naturæ, voluntas autem est quidem secundùm naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero : quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quòd brutum animal accipit unum præ alio; quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum : unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum et non deorsum.

(1) Seu Nemesius, ut jam suprà, qui olim Gregorius Nyssenus putabatur. Sic autem loco illo quem notavimus, putà cap. 33, statim ab initio, habet, ut ostendat quòd *omnis quidem electio est spontanea* (sive *voluntaria*), sed *non omnis appetitio voluntaria vel spontanea volitio est electio.*

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicitur in III. *Phys.* (text. 16) : « Motus est actus mobilis à movente ; » et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis ; et propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ à ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem, et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam : et ideo ordo apparet in his, quæ moventur secundùm naturam, sicut et in his quæ moventur secundùm artem, ut dicitur in II. *Phys.* Et hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpotè à summa arte ordinatos, et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio vel electio, quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

ARTICULUS III.

Utrùm electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. » Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri; ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

(1) De his etiam infrà, art. 4 et 6; ut et III. part., qu. 18, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 95; et *Opusc.*, II, cap. 117; et in III. *Ethic.*, lect. 1; et in I. *Perihermen.*, lect.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

(Conclusio. — Electio eorum tantum est, quæ sunt ad finem, et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut jam dictum est, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi : unde illud cadit sub electione, quòd se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 89) : unde finis, in quantum est hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis : unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ : unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere *esse sanum*, vel *esse infirmum;* nam Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, XII : « Cum enim infirmor, tunc potens sum; » sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 1, art. 5 et 7), ultimus finis est unus tantum : unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV.

Utrùm electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed « ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa, » ut dicitur II. *Phys.* (text. 89). Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel secularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum. »

(Conclusio. — Cum electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua; et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quòd aliqua humana actio interveniat (1), vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus; unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd « organa ordinantur ad finem, » in quantum homo utitur eis propter finem.

(1) Per quam scilicet attingatur vel producatur finis, ut adjuncta explicant.

Ad secundum dicendum, quòd in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio verò exterior est quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quòd homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quòd quandocunque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V.

Utrùm electio sit solum possibilium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1). Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in III. *Ethic.* Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. 4). Nihil ergo refert quantum ad electionem, utrùm eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eliguntur, perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit, quòd si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « electio non est impossibilium. »

(Conclusio. — Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, non nisi possibilium esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones; ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia : unde necesse est dicere, quòd electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam

(1) De his etiam qu. 22, de verit., art. 13, ad 12; et in III. *Ethic.*, lect. 5.

ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifestè ex processu rationis præcedentis; sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quòd conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili: unde non potest esse quòd finis sit possibilis: nisi id quod est ad finem, fuerit possibile; ad id autem quod est impossibile nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem, esse possibile: unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem: et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum; hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundùm quosdam *velleitas* dicitur; quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile; electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum: et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quòd cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo, sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est verè bonum; ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ideo dicitur quia an aliquid

sit possibile, subditus non debet suo judicio diffinire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo ex necessitate eligat, an liberè.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligenda, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII. *Ethic.*, (cap. 9 vel 8). Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 1), electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quòd etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud : sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundùm æqualem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II. *De cœlo* (2). Sed multò minùs potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est, quod electio est actus potentiæ rationalis,

(1) De his etiam I. part., qu. 155, art. 4; et 2, 2, qu. 104, art. 1; et qu. 22, de verit., art. 6; et qu. 24, art. 1; et qu. 6, de malo, art. unico; et super lib. I. *Periherm.*, lect. 14.

(2) Ubi Platonis nomen quidem non exprimitur, sed indicatur id in *Timæo* dici, cujus auctor est Plato. Nec inde tamen referuntur omnia quæ hic recenset S. Thomas, ut ibi, text. 75, videre est; sed ex Anaximandro quædam sub expresso nomine, text. 90, et exemplum esurientis vel famelici, text. 93, innominatè subjungitur.

quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum (IX. *Metaph.*, text. 5, ut jam suprà).

(CONCLUSIO. — Cum electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, qua ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur)

Respondeo dicendum, quòd homo non ex necessitate eligit: et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud : cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est *velle*, aut *agere*, sed hoc etiam quod est *non velle*, et *non agere*; et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere, ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser. Electio autem cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem (ut jam dictum est), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum; et ideo homo non ex necessitate, sed liberè eligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera : et similiter non oportet quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione : ut, « si currit, movetur. »

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundùm unam considerationem, quin circa alteram consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consilio.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm consilium sit inquisitio. 2° Utrùm consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem. 3° Utrùm consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur. 4° Utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur. 5° Utrùm consilium procedat ordine resolutorio. 6° Utrùm consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

Utrùm consilium sit inquisitio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 22), quod « consilium est appetitus. » Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est (2). Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim *ad Ephes.*, I, quòd « operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. » Ergo consilium nòn est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 49, art. 5, et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.

(2) Seu I. part., qu. 14, art. 7, ex professo; sicut et art. 15 ex incidenti.

datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli I. *ad Cor.*, VII : « De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit : « Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. »

(Conclusio. — Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.)

Respondeo dicendum, quòd electio, sicut dictum est (qu. 3, art. 1 et 3), consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur; quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente : et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis, et hæc inquisitio *consilium* vocatur; propter quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « electio est appetitus præconsiliati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquod quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur : unde et in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia (quia consilium est de his quæ homo vult facere), et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quod « electio est intellectus appetitivus, » ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (ubi suprà), quòd « consilium est appetitus inquisitivus, » ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem (circa quam et ex qua fit inquisitio) et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ dicuntur de Deo

accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis : sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem scientiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet : et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur; et secundum hoc Damascenus dicit (1) quod « Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari. »

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundùm scientiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum : et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II.

Utrùm consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I. *Ethicor.*, (cap. 1). Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, quòd « non

(1) Loco proximè indicato paulò post suprà dicta : *Sciendum* (inquit) *quòd voluntatem in Deo dicimus, electionem propriè non dicimus; non enim consiliatur, etc.* Tum deinde : *Nam de eo quod cognoscitur, consultat nemo. Si autem consilium ignorantiam arguit, sic electio quoque.*

(2) De his etiam in 2, 2, qu. 33, art. 2, ad 2; et qu. 46, art. etiam 1, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 8.

de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium. »

(CONCLUSIO. — Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est, quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi eum in ulteriorem finem ordinari contingat.)

Respondeo dicendum, quòd finis in operabilibus habet rationem principii, eo quòd rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur; principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione : unde, cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius : et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod accipitur ut finis est jam determinatum : unde quamdiu habetur dubium, non habetur finis; et ideo, si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd de operationibus est consilium in quantum ordinantur ad aliquem finem : unde, si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III.

Utrùm consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 46, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 7.

eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit : « Consiliamur de his quæ sunt in nobis, et per nos fieri possunt. »

(CONCLUSIO. — Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus, quæ à nobis fiunt, vel fieri possunt, denotet, propriè est circa ea quæ à nobis finis gratia aguntur.)

Respondeo dicendum, quòd consilium propriè importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat : dicitur enim *consilium* quasi *considium*, eo quòd multi considerent ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quòd unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii propriè pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundùm quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod propriè consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quòd id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est

directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quòd consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quòd de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV.

Utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda. Electio enim est « appetitus præconsiliati, » ut dictum est (art. 10). Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillimè et optimè fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. » Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, quòd « de his, quæ secundùm disciplinam vel artem sunt, operibus, non est consilium. »

(Conclusio. — De illis quæ secundùm artem vel disciplinam

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in *Psalm.* XIX, col. 3; et in III. *Ethic.*, lect. 7.

determinata sunt, aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodo, quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.)

Respondeo dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1); de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt: unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum* est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi, sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrùm sic vel sic fiat: et ista sunt minima quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium. Præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus (1) dicit, ut putà medicinalis, negotiativa et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd electio præsupponit consilium ratione judicii vel sententiæ: unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quòd ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat; et ideo non oportet in omnibus, quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

(1) Sive idem qui suprà Nemesius toties indicato Tractatu et capite, ubi circa medium ait: *Non de omnibus quæ per nos fiunt, consultamus, nec de omnibus quæ sunt in nostra potestate. Si enim res plana sit et manifesta et certò constans, non consultamus; neque enim de operibus aut de actionibus ad scientiam vel ad artem pertinentibus consultatio aliqua est; earum enim rationes definitæ sunt, exceptis paucis quæ conjectura continentur; putà medicinalis, exercitatoria* (γυμναστικη) *et gubernatoria, etc. Negotiativam* Aristoteles addit.

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura, et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V.

Utrùm consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ à nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio à prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem; cum igitur præterita sint priora præsentibus, et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III. *Eth.* Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii à præsentibus incipere oportet.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « ille, qui consiliatur, videtur quærere et resolvere. »

(Conclusio. — Cum à fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, rectè dicitur ordine resolutorio procedere.)

Respondeo dicendum, quòd in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in *esse*, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in *esse*, est processus resolutorius; utpote, cum

de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in *esse*; et secundùm hoc oportet quòd inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine : et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio incipit ab eo quod est prius secundùm rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quòd de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI.

Utrùm consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinitè impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra : nullus movetur ad id ad quod impossibile est quòd perveniat, ut dicitur in I. *De cœlo* (1). Sed infinitum

(1) Et quidem text. 58, sic expressè : *Impossibile est illuc*

impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet; quod patet esse falsum.

(Conclusio. — Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii, quàm termini inquisitionis.)

Respondeo dicendum, quòd inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium : unum proprium ex ipso genere operabilium; et hoc est finis de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud, quasi ex alio genere assumptum, sicut et in sententiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta, utpote quòd hoc sit panis vel ferrum; et quæcunque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita : sicut quòd mœchari est à Deo prohibitum, et quòd homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra, ut faciamus; sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primò agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundùm quòd in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quòd licèt humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum : et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quòd in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere

ferri quò nullum quod movetur vel fertur, pervenire potest; ut videre est circa finem.

non est necessarium; sed eum sedere dum sedet, est necessarium : et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis. 2° Utrùm conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem. 4° Utrùm consensus in actum pertineat solùm ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consentire pertineat solùm ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, XII. *De Trin.* (cap. 12), consensum attribuit superiori rationi. Sed *ratio* nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectûs ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib. (cap. 22, ubi suprà), quòd « si aliquis judicet et non diligat, non est

(1) De his etiam infrà, qu. 74, art. 7, ad 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1.

sententia (1), » id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

(Conclusio. — Cùm consentire sit simul sentire, atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur, magis propriè actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quàm apprehensivæ.)

Respondeo dicendum, quòd consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quòd cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundùm quamdam similitudinem; hinc est quòd ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundùm quam ei inhæret, accipit nomen *sensus;* quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde *Sap.*, I, dicitur : « Sentite de Domino in bonitate. » Et secundùm hoc *consentire* est actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in III. *De anima,* voluntas in ratione consistit. Unde cùm Augustinus attribuit consensum rationi, accipit *rationem* secundùm quòd in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd *sentire* propriè dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundùm similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *assentire* est quasi *ad aliud sentire,* et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur; sed *consentire* est *simul sentire,* et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo volun-

(1) Ex græco γνώμη, quod non solùm speculativam sententiam vel mentis enuntiationem circa dogmata quædam significat, sed et practicam quæ refertur ad actum producendum; et hæc non distinguitur à consensu, ac per consensum reddi potest.

tas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundùm motum ad rem, sed potiùs è converso, ut in primo dictum est (seu I. part., qu. 27, art. 4, et qu. 59, art. 2), magis propriè dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici, quòd intellectus assentit, in quantum à voluntate movetur.

ARTICULUS II.

Utrùm consensus conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitûs ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, putà concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, ubi suprà), quòd « post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia, » id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

(Conclusio. — Cùm nulla sit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quippiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.)

Respondeo dicendum, quòd consensus, propriè loquendo, non est in brutis animalibus : cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ. Unde

brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid; et propter hoc non propriè dicitur consentire, sed solùm rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quòd in brutis animalibus invenitur determinatio appetitûs in aliquid passivè tantùm; consensus verò importat determinationem appetitûs non solùm passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quòd remoto priori, removetur posterius, quod propriè ex eo tantùm sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto : sicut si induratio possit fieri et à calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quòd remoto calore removeatur induratio. Executio autem operis non solùm sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quòd homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consensus sit de fine. Quia « propter quod unumquodque, et illud magis » (lib. I. *Poster.*, text. 5). Sed his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 3). Si igitur consensus esset solùm de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum (ubi suprà), qui dicit quòd post affectionem, quam vocaverat

sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solùm de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Damascenus ibidem dicit, quòd « sensus (sive sententia) est quando homo disponit et amat, quod ex consilio judicatum est. » Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

(Conclusio. — Cùm consensus propriè loquendo non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, constat consensum etiam propriè non esse nisi de his quæ sunt ad finem.)

Respondeo dicendum, quòd *consensus* nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primò quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem; appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter. Unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensûs, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt : et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus verò appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii propriè est consensus. Unde cùm consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quàm in ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quòd electio addit supra consensum

quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur : et ideo post consensum adhuc remanet electio, potest enim contingere quòd per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placet, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantùm : ut consensus dicatur secundùm quod placet ad agendum, electio autem, secundùm quod præfertur his quæ non placent.

ARTICULUS IV.

Utrùm consensus in actum pertineat solùm ad superiorem animæ partem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consensus ad agendùm non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et « perficit eam, sicut decor juventutem, » sicut dicitur X. *Ethic.* (cap. 4 vel 6). Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII. *De Trin.* (cap. 12). Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio intendit æternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (cap. 7). Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo *consentire in actum* pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII. *De Trin.* (cap. 12) : « Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat. »

(Conclusio. — Consensus in actum cùm sit finalis sententia de agendis, solùm ad superiorem animæ partem, rationem

scilicet, secundùm quòd in ea voluntas includitur, pertinet.)

Respondeo dicendum, quòd finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare; quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quòd superior ratio est, quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem judicamus. De his verò quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundùm rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundùm rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum : et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundùm tamen quòd in ratione voluntas includitur, sicut suprà dictum est (art. 1, ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso, quod est *cogitare* vel *non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio; et similiter de delectatione consequente, sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, tanquàm finis ad quem ordinatur : unde ars, quæ est de fine, *architectonica* seu *principalis* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quòd eis consentimus, non oportet quòd consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis à qua dicitur *voluntarium*, quæ est in ratione (1), sicut dictum est (qu. 6, art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quòd ratio superior dicitur consentire,

(1) Vel *in parte rationali* seu *ratiocinativâ*, juxta græcum ἐν λογιστικῷ, ut habetur III. *De anima*, text. 42. Dicitur autem talis non quælibet voluntas absolutè ac simpliciter dicta, sed voluntas dumtaxat deliberans (βούλησις), vel delibera-

non solùm quia secundùm rationes æternas semper movetur ad agendum, sed etiam quia secundùm rationes æternas non dissentit.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm uti sit actus voluntatis. 2° Utrùm conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm sit tantùm eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis. 4° De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

Utrùm uti sit actus voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus, I. *De doctr. christ.* (cap. 4), quòd « uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre. » Sed referre aliquid ad aliud, est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. 22, ut jam suprà), quòd « homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus. » Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est *ultimum*. Ergo usus non est actus voluntatis.

tionem consequens, quia ex ratiocinatione sive unius cum alio collatione consequitur. Voluntas enim simplex (θέλησις) ratiocinationem non præsupponit, licèt quamdam cognitionem vel intellectûs actum præsupponat.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30): « Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur ratio judicando ea quæ hominibus data sunt. » Sed judicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 11) : « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. »

(Conclusio. — Cùm voluntatis sit ómnes animæ vires, et habitus, vel organa, ad suos proprios actus applicare, illius primò et principaliter ut primi moventis usus est; rationis autem ut dirigentis; cæterarum verò potentiarum ut exequentium.)

Respondeo dicendum, quòd usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem : unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus, et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quòd res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, ut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem suprà (qu. 9, art. 1), quòd voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus, et hoc est aplicare eas ad operationem. Unde manifestum est quòd *uti* primò et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quòd *uti* propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ratio* quidem in aliud refert, sed *voluntas* tendit in id quod est in aliud relatum per

rationem : et secundùm hoc dicitur quòd *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quòd Damascenus loquitur de usu secundùm quòd pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsa ratio applicatur ad opus intelligendi vel judicandi, à voluntate : et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm uti conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quàm uti, quia ut Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 10), « utimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est. » Sed frui convenit brutis animalibus, ut suprà dictum est (qu. 11, art. 2). Ergo multo magis convenit eis *uti*.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30, art., ut suprà) : « Uti aliquâ re non potest nisi animal quod rationis est particeps. »

(Conclusio. — Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant, et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (qu. 15, art. 1, 2 et 3). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium, quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet : et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

(1) De his etiam suprà, qu. 11, art. 10, ad 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd *frui* importat absolutum notum appetitus in appetibile, sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*; quia id quod est absolutè appetibile, est melius quam id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus; quia ordinare aliquid in alterum, est rationis, absolutè autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quòd animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III.

Utrùm usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in XI. *De Trin.* (cap. 11), omnis qui *fruitur, utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, « uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, » ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur à voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in II. *De Trin.*, quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, *id est in Filio*, usus in munere, *id est in Spiritu sancto*. » Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* : « Deo nullus rectè utitur, sed fruitur (1). » Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

(1) Sive aliter et pleniùs : *Perfecta hominis ratio quæ virtus vocatur, utitur primo seipsâ ad intelligendum Deum, ut eo fruatur à quo etiam facta est. Utitur autem cæteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id refert ut fruatur Deo, ita enim beata est. Ergo et ipsâ* (nimirum vitâ suâ) *utitur, etc.*

(CONCLUSIO. — Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis.)

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1), importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud se habet in ratione ejus quod est ad finem. Et ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem, propter quod et ea quæ sunt ad finem accommodata, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur. Sed considerandum est quòd ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter; et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, manifestum est quòd, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ. Sed quòd hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus nisi ut haberet eam. Ergo simpliciter loquendo et propriè pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quòd finis assumitur in facultate voluntatis, ut voluntas in illo quiescat : unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis; sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quòd *usus* accipitur in verbis Hilari pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum

Et paulò post : ***Judicat autem de omnibus quibus utitur*** (*et sensis*, id est sensibilibus; ***et non sensis***, id est intelligibilibus vel spiritualibus). ***De solo Deo non judicat, quia secundùm Deum de cæteris judicat, nec eo utitur, sed fruitur; neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est***, etc.

est. Unde Augustinus in VI. *De Trin.*, dicit, quòd « illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, *usus* ab eo appellatur. »

ARTICULUS IV.

Utrùm usus præcedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur, nisi executio. Sed usus cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum : ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam rationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (qu. 9, art. 3) : ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit, cum consentit : ergo in consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (qu. 15, art. 3 ad 3). Ergo et usus.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit (lib. 2, cap. 22, ut supra), quod « voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. » Ergo usus sequitur electionem.

(CONCLUSIO. — Usus electionem sequitur, si consideretur voluntas ut utitur executivis potentiis; tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfectè habere ipsum; omne autem imperfectum tendit in perfectionem : et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfectè habere ipsum. Et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet

ad primam habitudinem voluntatis respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut completè velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea; potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem; et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio, qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem; et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quòd id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto; sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quòd sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures efffectus.

Ad tertium dicendum, quòd electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*; ut si dicatur quòd voluntas consentit se eligere et consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm imperare sit actus voluntatis vel rationis. 2° Utrùm imperare pertineat ad

bruta animalia. 3° De ordine imperii ad usum. 4° Utrùm imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi. 5° Utrùm actus voluntatis imperetur. 6° Utrùm actus rationis. 7° Utrùm actus appetitus sensitivi. 8° Utrùm actus animæ vegetabilis. 9° Utrùm actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

Utrùm imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quòd quadruplex est movens, scilicet « perficiens, disponens, imperans, et consilians. » Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est (qu. 9, art. 1 supra). Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maximè in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicta liquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus, quòd « appetitus obedit rationi. » Ergo rationis est imperare.

(Conclusio. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.)

Respondeo dicendum, quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 1; et 2, 2, qu. 83, art. 1 et 10; et qu. 22, de verit., art. 12, ad 4; et *Quodlib.*, XI, art. 12.

volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et è converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione; et è converso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolutè; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: *Hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cum alicui dicitur: *Fac hoc*. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est (qu. 19, art. 1). Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quòd radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est « liberum de ratione judicium, » quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quod impe-

(1) Hinc ab Anselmo, Dialogo *De casu diaboli*, cap. 1, appellatur voluntas *motor omnium virium animæ* (id est potentiarum vel facultatum), *et quasi regina in regno animæ*.

rium non sit actus rationis absolutè, sed cum quadam motione, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm imperare pertineat ad animalia bruta.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia, secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I. *Polit.* (cap. 1). Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (ubi supra). Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. 1). Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

(Conclusio. — Cùm imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.)

Respondeo dicendum, quòd imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quòd vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur largè pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat; sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet : et ideo non est ibi ratio *imperantis* et *imperati*, sed solum *moventis* et *moti*.

Ad tertium dicendum, quòd aliter invenitur impetus ad opus

in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam; unde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem: et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III.

Utrùm usus præcedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 2). Sed usus est actus voluntatis, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 1). Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quòd usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ à voluntate *usus* dicitur; quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (quæst. 16, art. 11). Sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dictum est (qu. 16, art. 1). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (ubi supra), quod « impetus ad operationem præcedit usum. » Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

(Conclusio. — Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii.)

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est (qu. 16, art. 4): unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur: non enim utitur aliquis baculo antequam ali-

quo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore : unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis actus voluntatis præcedit actum rationis, qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus; quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis, quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quòd sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quòd et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis; eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

Utrùm imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 3, tum in corp., tum ad 1; ut et III. part., qu. 19, art. 1.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur à se ipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum *prius* et *posterius*, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quod « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. » Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

(Conclusio. — Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus, sicut quoddam totum, multi autem secundum partes).

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum; quinimo omnia multa sunt secundum aliquid *unum*, ut Dionysius dicit, ult. cap. *De div. Nom.* Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam vero è converso : unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter; nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter et unum secundum quid : sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere et specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est *unum naturale*, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se

habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum; sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III. *Phys.*

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio : sicut anima quodam modo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V.

Utrùm actus voluntatis imperetur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII. *Conf.* (cap. 9) : « Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. » Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1);

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 1; et qu. 3, de malo, art. 3, ad 5.

qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens quòd procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra : omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostra ; nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarii sunt (1). Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

(CONCLUSIO. — Cùm ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari à ratione necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), imperium nihil aliud est quàm actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quòd ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quòd bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit : ex quo patet quòd actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit, « animus quando perfectè imperat sibi ut velit, tunc jam vult; » sed quòd aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quòd non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quòd ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel ad non imperandum : unde fluctuat inter duo, et non perfectè imperat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ, nam intellectus intelligit non solùm sibi, sed omnibus poten-

(1) Sic Augustinus, *De libero arbitr.*, lib. III, cap. 1 : ***Motus quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra potestate, neque laudandus esset homo cùm ad superiora, neque culpandus cùm ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut his neglectis æterna vellet adipisci, atque ut malè nollet vivere, vellet autem benè. Hoc autem non esse monendum hominem quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.***

tiis, ut voluntas vult non solùm sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quòd cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur; primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 4). Et ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus rationis imperetur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quòd aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut suprà dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur à ratione, est « ratio per participationem, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. ult.). Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est « ratio per essentiam. »

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra : id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus (lib. II, cap., ubi suprà), quòd libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

(Conclusio. — Actus rationis *quoad exercitium* sunt imperati, cùm in nostra sint potestate; sed *quoad specificationem* non semper sunt imperati, actus videlicet rationis circa ea quorum est contingens veritas.)

Respondeo dicendum, quòd quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu : unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quòd actus rationis potest

considerari dupliciter. Uno modo *quantum ad exercitium actus;* et sic actus rationis semper imperari potest : sicut cùm indicitur alicui quòd attendat et ratione utatur. Alio modo *quantum ad objectum*, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primò quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel supernaturalis : et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, um his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint alia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia), assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ : et ideo propriè loquendo naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio eo modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 3), in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quòd propter diversitatem objectorum quæ actu rationi subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare : sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII.

Utrùm actus appetitus sensitivi imperetur.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd actus sensitivi appetitûs non sit imperatus. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago; » et Glossa exponit, quòd « homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. »

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, et qu. 56, art. 4; et qu. 25, de verit., art. 4.

Sed concupiscere est actus appetitûs sensitivi. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est (I. part., qu. 105, art. 1, et qu. 110, art. 2). Sed actus appetitûs sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis secundùm calorem vel frigus. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitûs sensitivi est apprehensum secundùm sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper, quòd aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitûs sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, ubi suprà), quòd « obediens rationi dividitur in duo; in desiderativum et irascitivum, » quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis.

(Conclusio. — Actus appetitûs sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo verò modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut suprà dictum est (art. 6). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitûs sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum, quòd appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quòd appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solùm ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione : sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur : unde et actus appetitûs sensitivi non solùm dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ sequitur apprehensionem; apprehensio autem imaginationis, cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut

virtus activa particularis à virtute activa universali : et ideo ex ista parte actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis : et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitûs totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quòd motus appetitûs sensitivi subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri à ratione si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I. *Politic.* (cap. 3), quòd « ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit : « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ (1). » Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitûs sensitivi : uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundùm corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cùm ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest; sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimodè movetur secundùm diversos actus sensitivi appetitûs.

Ad tertium dicendum, quòd quia ad apprehensionem sensus

(1) Ubi legem in membris menti repugnantem *fomitem* S. Thomas interpretatur; qui dicitur *lex* (inquit) duplici ratione : primò propter similes effectus, quia sicut lex ad bonum faciendum inducit, sic et fomes inducit ad peccandum; secundò propter pœnam peccati, cujus una est causa peccatum ipsum quod in peccantem dominium accepit, et ei legem imposuit ut victor victo, quæ est fomes.

requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cùm voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundùm modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quòd enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quòd non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multò magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur *minor mundus*, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quòd omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, « id quod non persuadetur à ratione (2), esse nutritivum et generativum. »

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, ad 1; et 2, 2, qu. 148, art. 1, ad 3; ut et III. part., qu. 15, art. 2, ad 1, et qu. 19, art. 2, in cap.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 2, ad 3; et qu. 13, de verit., art. 4; et *Quodlib.*, IV, art. 21; et super I. *Ethic.*, lect., col. 1.

(2) Sicut vetus interpres reddit, μὴ πειθόμενον λόγῳ, quod

(CONCLUSIO. — Actus animæ vegetativæ, cùm sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.)

Respondeo dicendum, quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem; appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis; ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis : et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt à ratione imperari, non autem illi qui procedunt ex appetitu naturali. Hujusmodi autem actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit, quòd « vocatur naturale quod generativum et nutritivum. » Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantò aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior et magis subditus imperio rationis : unde ex ipso quòd vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has infimas esse.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quòd virtus et vitium, laus et vituperium non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani, sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, putà in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundùm quod oportet, vel non secundùm quod oportet.

potiùs et planiori sensu reddi debuit *non obediens rationi*: non enim solùm significat πειθεθαι, *persuaderi*, sed *obedire*, quia obedit nemo particeps rationis nisi persuasus, et persuasionis judicium est cùm obedit.

ARTICULUS IX.

Utrùm actus exteriorum membrorum imperentur.

Ad nonum sic proceditur(1). Videtur quòd membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quòd membra corporis magis distant à ratione quàm vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. 8). Ergo multò minùs membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus, quòd « pulsativum non est persuasibile ratione (2). » Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd « motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente; aliquando autem destituit inhiantem, et cùm in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. » Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII. *Confess.* (cap. 8) : « Imperat animus, moventur manus, et tanta est facilitas ut vix à servitio discernatur imperium. »

(Conclusio. — Membra illa quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ verò naturalium virium motum suscipiunt, minimè subjiciuntur rationis imperio.)

Respondeo dicendum, quòd membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ : unde, eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quòd obediant rationi, hoc modo se habent et corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ sub-

(1) De his etiam I. part., qu. 81, art. 3, ad 2; et 2, 2, qu. 168, art. 1, in cap.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 2, ad 3; et qu. 15, de verit., art. 4, ad 5, et art. 5, ad 14; et qu. 7, de malo, art. 2, ad 15.

(2) Sive ut paulò ante, *obediens vel obtemperans rationi;* quod et ex eodem Indice desumptum est, scilicet Nemesii Tract. *De natura hominis*, cap. 22, tom. XII. *Biblioth. novæ Patrum.*

duntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quæ moventur à potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ quarum quædam sunt rationi viciniores quàm vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primùm invenitur id quod est secundùm naturam, ex quo alia derivantur : ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum; et à voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundùm naturam. Principium autem corporalis motus est à motu cordis : unde motus cordis secundùm naturam est, et non secundùm voluntatem. Consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam quæ est ex unione corporis et animæ : sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et à generante moveri dicuntur, secundùm Philosophum in VIII. *Physic.* (text. 29), et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quòd « sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum quod est vitale; » pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 16), hoc quòd motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati : ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infrà dicetur (qu. 85), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in lib. *De causis motus animalium*, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur in quantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua,

ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundùm jussum rationis aut intellectûs; quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, in quantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali, virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal : et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primò quomodo actio humana sit bona vel mala; secundò, de his quæ sequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, putà meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio : prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim : 1° Utrùm omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. 2° Utrùm actio hominis habeat quòd sit bona vel mala ex objecto. 3° Utrùm habeat ex circumstantia. 4° Utrùm hoc habeat ex fine. 5° Utrùm aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. 6° Utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine. 7° Utrùm species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso. 8° Utrùm sit aliquis actus indiffe-

rens secundùm suam speciem. 9° Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm individuum. 10° Utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. 11° Utrùm omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « malum non agit nisi virtute boni. » Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nihil agit nisi secundùm quod est actu. Non est autem aliquid malum secundùm quòd est actu, sed secundùm quòd potentia privatur actu; in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur IX. *Metaphys.* Nihil ergo agit in quantum est malum, sed solùm in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, III : « Omnis qui malè agit, odit lucem. » Est ergo aliqua actio hominis mala.

(Conclusio. — Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest, sed quantum deest illi de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, tantùm à bonitate deficit, et sic dicitur mala.)

Respondeo dicendum, quòd de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quòd « unaquæque res talem actionem producit qualis est ipsa. » In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de *esse;* bonum enim et ens convertuntur, ut in primo

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7, ad 2; et qu. 2, de malo, art. 1, 2, 3, 5.

dictum est (qu. 5, art. 1). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui *esse* secundùm aliquid unum et simplex; unaquæque verò res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundùm diversa. Unde in aliquibus contingit quòd quantum ad aliquid habent *esse*, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam : sicut ad plenitudinem *esse* humani requiritur quòd sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui *esse*. Quantum igitur habet de *esse*, tantum habet de bonitate; in quantum verò aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, et dicitur *malum* : sicut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, et malum est ei quòd caret visu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundùm quid, in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundùm quid non ens, ut in primo dictum est (qu. 5, art. 1). Sic igitur dicendum est, quòd omnis actio, in quantum habet aliquid de *esse*, in tantum habet de bonitate; in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, et sic dicitur mala, putà si deficiat ei vel determinata quantitas secundùm rationem vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum agit in virtute boni deficientis; si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum : unde et actio causata est quoddam bonum deficiens; quia secundùm quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm quid in actu, unde agere possit; secundùm aliud privari actu, unde causet deficientem actionem : sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam per quam ambulare potest; sed in quantum caret visu qui dirigit in ambulando, patitur defectum ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quòd actio mala potest habere aliquem effectum per se secundùm id quod habet de bonitate et entitate, (sicut adulterium est causa generationis humanæ, in quantum habet commixtionem maris et feminæ), non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrùm actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in lib. *De doct. christ.* (2). Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causàm. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est, quòd dicitur *Oseæ*, IX : « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. » Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundùm objecta mala, quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

(Conclusio. — Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 1 et 2; et qu. 21, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 5.

(2) Sive sic, verbis paululùm immutatis : *Non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*, lib. III, cap. 12, ubi *libidinem utentis* vocat quod S. Thomas *usum peccantium*, quasi non simpliciter usum qui culpabilis non est, sed *vitiosum* sive *peccaminosum usum*.

objecto convenienti; et simili modo de malitia morali censendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti : unde et à quibusdam vocatur *bonum ex genere*, putà uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, putà si non generetur homo, sed aliquid loco hominis : ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena : et dicitur *malum ex genere*, putà *genere* pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet res exteriores sint in se ipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem : et ideo in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quòd objectum non est materia ex qua, sed materia *circa quam;* et habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ; nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ex appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem à terminis. Et

quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest : et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III.

Utrùm actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actio non sit bona vel mala ex circcumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (qu. 7, art. 1). Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 8). Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus, maximè consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ cùm sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia « nulla ars considerat id quod est per accidens, » ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 4). Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundùm suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundùm suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *Ethic.*, quod « virtuosus operatur secundùm quod oportet, et quando oportet, et secundùm alias circumstantias. » Ergo ex contrario, vitiosus secundùm unumquodque vitium operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundùm circumstantias sunt bonæ vel malæ.

(Conclusio. — Sicut res naturales non modo ex suis sub-

(1) De his etiam infrà, qu. 42, art. 6, in corp.; et qu. 2, de malo, art. 5, in corp.; et qu. 7, art. 4, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 16, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 5, in corp.

stantialibus formis perfectionem sortiuntur, verùm etiam ex accidentibus supervenientibus, ita et humani actus non solum ex objectis, verùm ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.)

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma substantiali quæ dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus : sicut in homine ex figura, ex colore et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione, nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ : unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd circumstantiæ sunt extra actionem in quantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia ejus : sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quòd non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia quæ in unaquaque arte considerantur : et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quòd cùm bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundùm substantiam et secundùm accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundùm esse suum essentiale, et secundùm *esse* accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

ARICULUS IV.

Utrùm actio humana sit bona vel mala ex fine.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV, cap. *De div. Nom.* quòd « nihil respiciens ad malum, operatur. » Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala : quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundùm finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et è converso, aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cùm quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quòd Boetius dicit in *Topic.*, quòd « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est. »

(Conclusio. — Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem, quam ex se habent, et eam quam ex objecto, vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.)

Respondeo dicendum, quòd eadem est dispositio rerum in bonitate, et in *esse*. Sunt enim quædam, quorum *esse* ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum *esse* absolutè. Quædam verò sunt, quorum *esse* dependet ab alio: unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam, à qua dependent. Sicut autem *esse* rei dependet ab agente et forma, sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundùm genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens. Tertia secundùm circumstantias, quasi secundùm accidentia quædam. Quarta autem secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens: et secundùm hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundùm hoc contingit actionem quæ est bona secundùm speciem suam, vel secundùm circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia « quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, » ut Dionysius dicit c. IV. *De divinis Nominibus.*

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd actus morales non differant specie secundùm *bonum* et *malum*. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (qu. 1). Sed in rebus *bonum* et *malum* non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam *bonum* et *malum* in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum cum sit privatio, est quoddam *non ens*. Sed *non ens* non potest esse differentia, secundum Philosophum in III. *Metaph.*, text. 10. Cùm ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie : et ita *bonum* et *malum* non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundùm speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo : sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, *bonum* et *malum* dicitur in actibus quandoque secundùm circumstantiam, ut dictum est (art. 4). Sed

(1) De his etiam qu. 2, de malo, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp.

circumstantia cùm sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundùm Philosophum in II. *Ethic.*, « similes habitus, similes actus reddunt. » Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

(CONCLUSIO. — Cùm actus speciem habeat ex objecto, cujus *bonum* et *malum* differentia sunt, manifestum est *bonum* et *malum* differre specie.)

Respondeo dicendum, quòd omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 3). Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus secundùm quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus secundùm quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud: sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad rationem; quia ut Dionysius dicit IV. *De div. Nomin.*, « bonum hominis est secundùm rationem esse, malum autem quod est præter rationem; » unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundùm suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata, comparatur per se ad rationem; scilicet secundùm quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundùm quod sunt à ratione: unde manifestum est quòd *bonum* et *malum* diversificant speciem in actibus moralibus (1); differentiæ enim per se diversificant speciem.

(1) Aliter tamen et aliter juxta diversam utriusque condi-

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus *bonum* et *malum*, quod est « secundùm naturam et contra naturam, » diversificant speciem naturæ. Corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei, et similiter *bonum* in quantum est secundum rationem, et *malum* in quantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quòd *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundùm suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde in quantum objectum est aliquid positivè, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quòd actus conjugalis et adulterium secundùm quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et præmium, aliud vituperium et pœnam. Sed secundùm quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie : et sic habent unum effectum secundùm speciem.

Ad quartum dicendum, quòd circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundùm quod ad rationem comparatur : et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum nisi per hoc quod rationi repugnat.

tionem. *Bonum* enim speciem formaliter constituere potest, quia est positivum aliquid et ens; *malum* autem nonnisi materialiter et denominativè, cùm formaliter sit privatio tantùm et *non ens*, nec speciem constituere possit per seipsum, sed ut adjunctum bono; sicut expressè I. part., qu. 48, art. 1, ad 2, explicat S. Thomas; et expendimus ibi contra cæcos deformitatis, vel malitiæ positivæ somniatores, ac alibi, plenius expendemus.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Ad sextum sic proceditur(1). Videtur quòd bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. 9). Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundùm *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificantur actus secundùm speciem.

3. Præterea, diversi actus secundùm speciem ad unum finem ordinari possunt : sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum. Non ergo *bonum* et *malum*, quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est, quòd supra ostensum est (qu. 1, art. 3), quod actus humani habent speciem à fine. Ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

(Conclusio. — Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.)

Respondeo dicendum, quòd aliqui actus dicuntur *humani* in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior : et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem propriè est objectum interioris actus voluntatis; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior

(1) De his etiam infrà qu. 19, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 40, art. etiam 1.

voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt vountarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in V. *Ethic.* quod « ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quàm fur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd finis habet rationem objecti, ut dictum est (qu. 1, art. 2 et paulò suprà in corp.).

Ad secundum dicendum, quòd ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICULUS VII.

Utrùm species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel è converso.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere : puta, cùm aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua specie, quod sub propria specie non continetur; quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto; quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tantò magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est (art. 6). Ergò species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, putà furtum ad infinita bona vel mala. Ergò species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere.

(Conclusio. — Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed sunt in distinctis speciebus.)

Respondeo dicendum, quòd objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum : sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens : sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII. *Metaph.* (text. 43), quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non rectè procedit divisio, putà si quis dicat : « animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum; » alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, « animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos; » hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine; nec è converso : unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quòd ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si verò objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius : unde una istarum specierum contine-

bitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori : sicut victoria quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei, vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri, sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis : et similiter actus, qui secundùm substantiam suam est in una specie naturæ, secundùm conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est (qu. 1, art. 3, ad 3).

Ad secundum dicendum, quòd finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundùm quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie secundum quod est absolutius et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in II. *Physic.*; et, secundùm hoc, genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm suam speciem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum (in *Enchir.*, cap. 11). Sed privatio et habitus sunt opposita immediate, secundùm Philosophum (cap. de oppositis). Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem à fine vel objecto, ut dictum est. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundùm suam speciem, est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundùm speciem.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1), actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundùm speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in mont.*, quod « sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri; de quibus est temerarium judicare (2). » Sunt ergo aliqui actus secundùm speciem suam indifferentes.

(Conclusio. — Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundùm suam speciem, quorum videlicet objectum nihil in-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 3, art. 3, ad 2 et II, *Sent.*, dist. 40, art. 5; et qu. 2, de malo, art. 4 et art. 5; et *Quodlib.*, IX, art. 15.

(2) Vel sic paulò plenius, lib. II, cap. 18, in modernis vel cap. 23 in antiquis, non 28: *Sunt quædam facta media quæ ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt; de quibus temerarium est judicare, maximè ut condemnemus, etc.*

ludit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 5), actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includit aliquid quod convenit ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem : sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem : sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi : et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est privatio : quædam, quæ consistit in *privatum esse*, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert : ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa propriam susceptibile. Est autem alia privatio quæ consistit in *privari* : sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem; et ideo talis privatio cùm aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in *Comment. super lib. Prædicament.*; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit : unde potest esse aliquod medium inter *bonum* et *malum*.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est; et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quòd non quicquid habet actus pertinet ad speciem ejus : unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus : sicut homo, secundum suam speciem, neque virtuosus neque vitiosus est.

ARTICULUS IX.

tus sit indifferens secundùm individuum.

roceditur (1). Videtur quod aliquis actus
ım sit indifferens. Nulla enim species est,
ıtineat vel continere possit aliquod indivi-
actus est indifferens secundùm suam spe-
t. Ergo videtur quòd aliquis actus indivi-
ndifferens.

ı individualibus actibus causantur habitus
ut dicitur in II. *Ethic.* Sed aliquis habitus
it enim Philosophus in IV. *Ethic.* de qui-
placidis et prodigis, quod non sunt mali;
non sunt boni, cum recedant à virtute; et
tes secundum habitum. Ergo aliqui actus
ıdifferentes.

ıum morale pertinet ad virtutem, malum
inet ad vitium. Sed contingit quandoque
qui ex specie sua est indifferens, non or-
em vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem
esse indifferentem.

quod Gregorius dicit in quadam homilia:
est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione
ıut piæ utilitatis caret. » Sed verbum otio-
ıia « de eo reddent homines rationem in
:itur *Matth.*, XII; si autem non caret ra-
tatis, aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo
st bonum aut malum: pari ergo ratione et
vel est bonus vel malus. Nullus ergo indi-
ndifferens.

uamvis humanum actum in individuo con-
ex deliberata ratione procedit, bonum esse
est, verum si tantummodo ex imagina-

in II, *Sent.*, dist. 40, art. 5; ut et IV,
1, art. 4; et qu. 2, de malo, art. 5.

tione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.)

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est (art. 2), non solum habet bonitatem ex objecto à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis quæ sunt quasi quædam accidentia : sicut aliquid convenit individuo homini secundùm accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, undè habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem); talis actus non est propriè loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione : et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens : et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus aut niger; potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam à principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum propriè, qui est aliis hominibus nocivus : et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi; et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans : et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii; nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis : et idem patet in aliis.

ARTICULUS X.

Utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actus.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est (qu. 7, art. 1). Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali : furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

(CONCLUSIO. — Quandocumque aliqua circumstantia respicit

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7, tum in corp., tum ad 1; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3; et dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1; et qu. 2, de malo, art. 6 et 7; et qu. 7, art. 4.

specialem ordinem rationis *pro* vel *contra*, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis in bonitate vel malitia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supra dictis patet (art. 1). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quòd in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato potest ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus : sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro : unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quòd circumstantia secundùm quod dat speciem actui consideratur ut quædam conditio objecti (sicut dictum est), et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis non dat

speciem; sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundùm hoc dat speciem (1).

Ad tertium dicendum, quòd non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet (licet sint multæ circumstantiæ unius actus), quod unus actus sit in pluribus speciebus, licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (qu. 1, ad 3).

ARTICULUS XI.

Utrùm omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad undecimum sic proceditur (2). Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. *Bonum* enim et *malum* sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundùm differentiam specificam, quod est differre secundùm speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundùm speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum, non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam

(1) Hinc Sess. XIV, cap. 5, distinguuntur in Concilio Tridentino circumstantiæ quæ speciem non mutant et quæ mutant, cùm eas esse in confessione explicandas decernit, eo quòd *sine illis peccata ipsa nec à pœnitentibus exponantur integrè, nec judicibus innotescant.*

(2) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 1, de malo, art. 7.

speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium cap. IV. *De div. Nom.* : « Malum causatur ex singularibus defectibus. » Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet novam speciem peccati addit; et eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni : sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri; bonum enim consistit « in numero, pondere et mensura. »

Sed contra, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed *magis* et *minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia constituit actionem moralem in specie boni vel mali.

(Conclusio. — Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quævis dat novam speciem.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 10), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem *boni* vel *mali*. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, putà hoc, quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus (1).

(1) Hinc dicuntur circumstantiæ quædam *aggravantes*, quia gravius et majori proinde pœnâ dignum peccatum reddunt, per oppositum ad alias quæ non tantùm sunt aggravantes, ut illæ, sed speciem mutantes, ut jam suprà. Præter has autem duas quæ præcipuè solent assignari, et solæ bonitatem vel

Ad primum ergo dicendum, quòd in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem : sicut quod differt in albedine secundum *magis* et *minus*, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundùm se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est : ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundùm ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud : et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex objecto. 2° Utrùm ex solo objecto dependeat. 3° Utrùm dependeat ex ratione. 4° Utrùm dependeat ex lege æterna. 5° Utrùm ratio errans obliget. 6° Utrùm voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. 7° Utrùm

malitiam respiciunt, circumstantias, est aliud veluti exoticum tertium genus quod nec speciem variare nec aggravare potest : putà quòd vel manu dexterâ vel sinistrâ, quòd vel manè vel serò rem alienam accipiat aliquis.

bonitas voluntatis, in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 8° Utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. 9° An voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 10° Utrùm necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

An bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependet ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni; quia « malum est præter voluntatem, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.* Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, *bonum* per prius invenitur in fine : unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed, secundùm Philosophum in VI. *Ethic.* (1), « Bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis; » ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, « unumquodque quale est, tale alterum facit. » Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in V. *Ethic.* (cap. 1), quod « justitia est secundùm quam aliqui volunt justa : » et eadem ratione virtus est secundùm quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundùm virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

(Conclusio. — Cùm bonum et malum sint per se differentiæ actus voluntatis, differentia autem speciei in actibus

(1) Ut videre est cap. 5, græco-lat., vel in antiquis 4, et apud S. Thomam lect. 4, ubi proinde factionis finem à factione ipsâ diversum esse probat, sed finem actionis non semper.

sit secundùm objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundùm objecta attendi debere.)

Respondeo dicendum, quòd *bonum* et *malum* sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam *bonum* et *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum* et *falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundùm speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundùm objecta, ut dictum est (qu. 18, art. 5). Et ideo *bonum* et *malum* in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm objecta.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non semper est veri boni; sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum : et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundùm aliquem modum; non tamen talis actus est actus voluntatis, ut suprà (1) dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis; ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut suprà dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati, quàm alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex suprà dictis patet (qu. 18, art. 4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem, non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

(1) Quæst. 1, art. 1, ad 2, ubi dicitur *impossibile esse quòd ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis.*

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut suprà dictum est (qu. 18, art. 3). Sed secundùm diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis : putà quòd aliquis velit quando debet, et ubi debet, quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut suprà habitum est (qu. 6, art. 8). Sed hoc non esset nisi bonitas et malitia voluntatis à circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non à solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, in quantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut suprà dictum est (qu. 18, art. 10). Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est (qu. 18, art. 5). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

(Conclusio. — Cùm objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat, ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere, quantò aliquid est prius, tantò est simplicius, et in paucioribus consistens ; sicut prima corpora sunt simplicia : et ideo invenimus quòd ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum, est ex actu voluntatis : et ideo bonitas et malitia voluntatis secundùm aliquid unum attenditur; aliorum verò actuum bonitas et malitia potest secundùm diversa attendi. Illud autem unum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia « omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se (1), » sicut ad principium : et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

(1) Colligitur ex lib. VI. *Metaphys.*, text. 4, æquivalenter, et ex lib. II. *Physic.*, text. 77, ac deinceps.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium : unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, à bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quòd « aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, » potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quòd ista circumstantia referatur ad volitum : et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quòd referatur ad actum volendi : et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi fortè per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum : et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quòd circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis secundùm quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, in quantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULUS III.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex suprà dictis patet (qu. 8, art. 1). Ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethicorum*, quòd « bonitas intellectus practici est *verum* conformare appetitui recto. » Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis, quàm e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur,

sed e conversò. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1). Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in X. *De Trin.* : « Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinatia, ubi non rationi voluntas subjicitur. » Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

(Conclusio. — Cùm bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), bonitas voluntatis propriè ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus, non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva : et ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eodem modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi priùs à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi (1) loquitur

(1) Ut cap. 2, tum in græco-latinis, tum in antiquis videre est, ubi plenius ait *intellectivam facultatem esse duplicem : unam quæ cognoscit res illas quarum principia se aliter habere non possunt, ac proinde scientifica dici potest; alteram quæ cognoscit res quas contingit aliter se habere, ac propterea ratiocinativa nuncupatur, cùm consultare perinde sit ac ratiocinari, consultatio autem in ejusmodi rebus tantùm fiat. Quapropter, cùm quælibet moralis virtus,* ut subjungit, *sit aliquis habitus electivus, et electio sit consilialivus appetitus, oportet ut si electio recta est, et*

de intellectu practico secundùm quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas quodammodo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1.)

ARTICULUS IV.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

2. Præterea, « mensura est homogenea mensurato, » ut dicitur X. *Metaph.* (text. 4). Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XXII. lib. *Contra Faustum* (cap. 27), quòd « peccatum est dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem. » Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cùm malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

(Conclusio. — Cùm ratio humana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna, quam ex ratione dependere.)

ratio sit vera, et appetitus ipse rectus, ac eadem à ratione suggerantur, quas prosequitur appetitus. Cogitatio ista porrò, sive ista veritas (inquit) *activa est* (πρακτικὴ).

Respondeo dicendum, quòd in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet à causa prima, quàm à causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina : unde in *Psalm.* IV. dicitur : « Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; » *quasi diceret :* lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quòd multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna quàm à ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quòd unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quòd mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quòd licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

Utrùm voluntas discordans à ratione errante sit mala.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum derivatur à lege æterna, ut dictum est. Sed ratio errans non derivatur à lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ : non est ergo voluntas mala, si discordat ratione errante.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 39, qu. 3, art. 2 et 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 9, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 17, de verit., art. 4; et qu. 2, de malo, art. 8; et *Quodlib.*, VIII, art. 13 et 15; et *Quodlib.*, IX, art. 15; et *ad Rom.*, XIV, lect. 2, col. 2, et lect. 3, circa finem; et *ad Galat.*, V, lect.

2. Præterea, secundum Augustinum (Sermo VI. *De Verbo Domini*) : « Inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris, sicut si proconsul jubeat aliquid quod Imperator prohibet (1). » Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat : non est ergo voluntas mala si discordet à ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans à ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ ; quia si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primò actum est (seu I. part. qu. 79, art. 3) : « Conscientia nihil aliud est quàm applicatio scientiæ ad aliquem actum ; » scientia autem in ratione est : voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala ; dicitur enim *Roman.*, XIV : « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » *id est*, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

(Conclusio. — Quævis voluntas à ratione sive recta sive errante discordans, semper est mala.)

Respondeo dicendum, quòd cùm conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est (I. part. ut suprà), idem est quærere utrùm voluntas discordans à ratione errante sit mala, quod quærere utrùm conscientia errans obliget. Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum : quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex

(1) Etsi aliis verbis hæc enuntiat ibi, ut cap. 8 videre est : *Si aliquid jusserit curator* (inquit) (vel procurator), *nonne faciendum est? Tamen si contra proconsulem jubeat, non utique contemnis potestatem, sed eligis majori servire. Rursum si aliquid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat Imperator, numquid dubitatur, isto contempto, illi esse serviendum?*

genere. Dicunt ergo quòd si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui, quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans : et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia sive præcipiendo, sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans à tali ratione errante, erit mala et peccatum; sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat. Unde in talibus voluntas discordans à ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum, vel ad vitandum; et quia objectum voluntatis est id quod proponitur à ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solùm in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis; non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis : putà abstinere à fornicatione, bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali : unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis.

Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod à ratione proponitur : unde, si à ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum; non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis : et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quod « per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam; per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. » Unde dicendum quòd simpliciter omnis voluntas discordans à ratione sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut à Deo derivatum, à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis; sed si aliquis crederet quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris : et similiter si aliquis homo cognosceret quòd ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non tenetur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, putà quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi : et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione, tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas con-

cordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala : et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud *Joan.*, XVI : « Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo (1). » Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

(Conclusio. — Voluntas concordans rationi erranti circa ea quæ quis scire tenetur, semper est mala.)

Respondeo dicendum, quòd sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, « utrum conscientia erronea liget; » ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur, « utrum conscientia erronea excuset. » Hæc autem quæstio dependet ab eo quod suprà de ignorantia dictum est (qu. 6, art. 8). Dictum est enim suprà, quòd ignorantia quandoque causat *involuntarium*, quandoque autem non. Et quia *bonum* et *malum* morale consistit in actu in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2), manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat *involuntarium* tollit rationem boni et

(1) De Judæis intelligendum notat Augustinus, Tract. XCIII. *in Joan.*, quippe qui non tantùm de synagogis apostolos pellerent, sed nec vivere paterentur, quasi veriti nempe *ne omnes ad nomen Christi suâ prædicatione convertierent, et ab observatione Judaismi tanquam divinæ veritatis avertierent; martyres enim Christi etiamsi occisi sunt à gentilibus, non tamen illi arbitrati sunt Deo, sed diis suis falsis obsequium se præstare, cùm hæc facerent.*

mali moralis, non autem illa quæ *involuntarium* non causat. Dictum est etiam suprà, (qu. 6, art. 8), quod ignorantia quæ est aliquo modo volita sive directè, sive indirectè, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directè voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirectè autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut suprà dictum est (qu. 6, art. 3). Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directè vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet *involuntarium*, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala : putà si ratio errans dicebat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti, est mala, eo quòd error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus, ut non sit mala; quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et *involuntarium* causat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit in cap. II. *De div. Nom.*, « Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus : » et ideo ad hoc quod dicatur *malum* id in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum; sed ad hoc quod sit *bonum*, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest; sed ratio humana potest errare : et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, « uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, » ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur : sicut, supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter

inanem gloriam faciat quod facere tenetur sive dimittat, semper peccabit; nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur *malum* in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII.

Utrùm voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim suprà (art. 2), quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, *bonum* et *malum* sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti: qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *Confessionum*, quod « intentio remuneratur à Deo. » Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

(Conclusio. — Bonitas voluntatis in his quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.)

Respondeo dicendum, quòd intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem

quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti : putà cum aliquis vult jejunare propter Deum, habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2), necesse est quòd dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, putà si aliquis velit aliquid facere et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi : qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1, ad 2), « malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. » Unde sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum, et sub ratione boni, sive sit bona, sub ratione mali, semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud *Matth.*, XII : « Bonus homo de thesauro bono

cordis sui profert bona, » dicit Glossa : « Tantum boni quis facit, quantum intendit. » Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. 7). Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, « augmentata causa augmentatur effectus. » Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

(Conclusio. — Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis, sed malitiæ quantitas est secundum quantitatem malitiæ intentionis.)

Respondeo dicendum, quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari. Una, ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit. Alia ex intensione actus, quia intensè vult vel agit, quod est majus ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis; quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum non est proportionatum fini illi : sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere : putà, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta quòd non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo; quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quæ fertur in illud objectum absolutè consideratum, non est tantum bona quantum est intentio. Sed quia

etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supradictis patet (qu. 11, art. 4), licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo : putà, cum aliquis non ita intensè vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem, tamen hoc ipsum quod est intensè intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intensè velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quòd intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum : puta cum aliquis intendit intensè velle, vel aliquid intensè operari; et tamen non propter hoc intensè vult vel operatur, quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (qu. 114, art. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipuè considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem, quod « thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera; » bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis : unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis ; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas; sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (art. 7, ad 1 et 3).

ARTICULUS IX.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur *Isa.*, LV : « Sicut exaltantur cœli à terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris. » Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divina, ita scientia nostra derivatur à scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quòd sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXVI : « Non sicut ego volo, sed sicut tu vis; » quod dicit quia « rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, » ut Augustinus dicit in *Enchir.* Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

(Conclusio. — Cum unumquodque bonum sit in quantum attingit ad propriam mensuram, manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis; finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (qu. 1, art. 7) : requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum, primò quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam, ut objectum proprium ejus; illud autem « quod

est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis » (X *Metaph.*, text. 2). Unumquodque autem rectum et bonum est in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quòd voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam sed per imitationem; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum; et actio hominis actioni divinæ, in quantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum et tertium argumentum.

ARTICULUS X.

Utrùm necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem : putà cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 2, ad 2; et 2, 2, qu. 104, art. 4, ad 3; ut et I, *Sent.*, dist. 48, art. 3 et art. 4; et qu. 23, de verit., art. 7 et 8; et *Opusc.*, IX, qu. 87.

Sed contra, quia super illud *Psalm.* XXXII : « Rectos decet collaudatio, » dicit Glossa : « Rectum cor habet qui vult quod Deus vult. » Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea, forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

(Conclusio. — Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter non autem materialiter.)

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet (art. 5), voluntas fertur in suum objectum secundùm quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius si velit illud idem non esse secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut judex habet bonam voluntatem dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, putà uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet ex exemplo proposito; nam judex habet curam boni communis, quod est justitia : et ideo vult occisionem latronis quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor et gubernator : unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi; apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est ali-

cujus boni particularis, proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut è converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona, volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et è converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur: unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione jam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ; quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter conformatur ei secundum rationem causæ efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo sicut à causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis, secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate sicut Deus vult: et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus. Scimus enim quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni; et ideo

quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult ; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus in quantum est mors, quia ipse « vult omnes homines salvos fieri ; » sed vult ista sub ratione justitiæ : unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero, quod in contrarium objiciebatur dicendum, quòd magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principialius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum, quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. 2° Utrùm

tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. 3° Utrùm sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. 4° Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. 5° Utrùm eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. 6° Utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I.

Utrùm bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod *bonum* et *malum* per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 2). Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *malum* et *bonum* per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea, *bonum* per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis (1) non potest esse finis, ut supra dictum est (qu. 1, art. 1, ad 2); actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius, quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (qu. 18, art. 6). Sed id quod est formale est posterius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est *bonum* et *malum* in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Retract.* (lib. 1, cap. 9), quod « voluntas est, qua peccatur, et rectè vivitur. » Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

(Conclusio. — Actus exterioris bonitas, si consideretur secundùm suam naturam, magis à ratione quam à voluntate

(1) Hoc est à voluntate ipsa elicitus, ut exprimitur ibi per oppositum ad actus imperatos qui sunt etiam voluntatis ex cujus nutu imperantur, sed non immediatè ut eliciti.

st; sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.)

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare eleemosynam servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem : sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem; bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis; sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius bonum quam actus voluntatis; in quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quòd forma secundum quod est recepta in materia, est posterior, via generationis, quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens : unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ARTICULUS II.

Utrùm tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundùm sic proceditur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim *Matth.*, VII : « Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos. » Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam (1). Ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona et actus exterior sit malus, aut è converso.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Retract.* (ubi sup.), quod « non nisi voluntate peccatur. » Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori gradu : et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in VII. *Metaph.* (text. 43). Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod *bonum* et *malum* accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium* (cap. 7), quod « quædam sunt, quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri. »

(Conclusio. — Tota bonitas et malitia exterioris actus, secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet, quæ vero ex circumstantiis, à ratione causatur.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia : una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia, vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis secundum quod in ipsam

(1) Ex Augustino sumptam, lib. I, *Contra Julianum*, cap. 8.

fertur. Est autem considerandum, quod sicut suprà dictum est (qu. 19, art. 6 et 7), ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum; sed non sufficit ad hoc, quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis; sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod *voluntarium* dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate procedunt et ratione : et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni* et *mali*.

ARTICULUS III.

Utrùm bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis, vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est quæ « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5 vel 6). Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet in prin-

cipio II. *Ethic.* Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut è converso, ut dictum est (art. 1 et 2). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est, quod supra ostensum est (qu. 18, art. 6), quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali (1) fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

(Conclusio. — Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem, eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis; sed secundum relationem ad circumstantias, non una, sed diversæ sunt, bonitas interioris actus et exterioris, etsi una in alteram redundet.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 17, art. 4; et qu. 18, art. 6), actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures *rationes bonitatis* vel malitiæ, et quandoque unam *tantum*. Sic ergo *dicendum*, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia. Sicut enim dictum est (qu. 18, art. 6), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur : sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa, unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum : sicut medicina saporosa habet rationem boni

(1) Propriè quidem in physicis, ubi ex materia naturali et forma unum per se constituitur, analogicè autem in moralibus, ubi unum refertur ad aliud, et propterea idem cum illo præsumitur, secundùm illud axioma quod jam alibi notatum est : *Ubi unum propter aliud, ibi unum tantùm*. Et eo sensu nunc dicitur quòd ex formali et ex materiali unum fiat.

delectabilis, præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis quæ per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum *genus naturæ;* sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in *genere moris,* ut supra dictum est (qu. 17, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in VI. *Ethic.*, virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum, non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque : sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero : sicut à sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat : et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et è converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus super *Matth.* (Homil. 19) : « Voluntas est, quæ aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. » Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant, quia justus est Deus. Sed *malum* vel *bonum* magis est æstimandum secundum judicium Dei, quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (art. 3). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est (art. 3). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere, quod est inconveniens.

(Conclusio. — Bonitas exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, non nisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus; ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem vel malitiam.)

(1) De his etiam infrà, qu. 24, art. 3; et 2, 2, qu. 76, art. 4, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 3; et qu. 2, de malo. art. 2, ad 8.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis vel pejorem in malis, quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo *secundum numerum;* putà cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit, duplicatur actus voluntatis; et sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo *quantum ad extensionem;* putà cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio *secundum intensionem;* sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere; constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis; quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset, defectus perfectionis quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet à bonitate finis; sed bonitas actus exterioris quam habet à materia et circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis quæ est ex fine, non autem alia à bonitate

voluntatis, quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam, ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V.

Utrùm eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa; sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas; ergo virtute præexistunt in actibus. Sed « unumquodque secundum suam virtutem (2) judicatur bonum vel malum; nam virtus est, quæ bonum facit habentem, » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione Doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur *Philipp.*, IV : « Fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea. » Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa; unde dicitur *Deut.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim *Exod.*, XXI, quod « si bos fuerit cornupeta ab heri et nudiustertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem, et bos lapidibus

(1) De his etiam infrà, qu. 71, art. 8; et qu. 1, de malo. art. 3, ad 5; et qu. 3, art. 10, ad 5.

(2) Seu physicè, seu moraliter sumptam, ut patet loco hic notato; nempe cap. 5, græco-lat., vel in antiquis cap. 6, et apud S. Thomam lect. 6, ubi et oculi exemplum adducitur, cujus virtus efficit ut benè videamus; et equi cujus virtus est ut sessorem commodè gestet, ut in hostes feratur impavidè, ut benè currat : indeque similiter virtus hominis nihil esse aliud elicitur nisi habitus per quem ipse fit bonus, et opus ejus bonum.

obruetur, et dominum illius occident; » non autem occideretur si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo, vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus : putà si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

(Conclusio. — Eventus sequens præcogitatus, auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non præcogitatus autem, si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget; aliud est si in pluribus vel per se sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd eventus sequens aut est præcogitatus aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est, quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus; non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se :

unde redundant ad præmium prædicatoris, et præcipuè quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quòd eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus : et ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum Sacramenti.

ARTICULUS VI.

Utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V. *Phys.* (text. 39 et 40). Sed motus unus continuus potest esse bonus et malus : putà si aliquis continuè ad Ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum in III. *Phys.*, actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse bona passio, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

(Conclusio. — Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus; verum si

(1) De his etiam infrà, qu. 72, art. 6; et 2, 2, qu. 99, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 4; et qu. 1, de verit., art. 4, et qu. 2, art. 3.

consideretur ut est unus unitate naturæ et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse nihil vetat.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse unum secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus : sicut superficies continua est una secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturale, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et è converso, ut dictum est (art. 3). Ambulatio enim continua est unus actus secundum *genus naturæ;* potest tamen contingere quod sint plures secundum *genus moris*, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in *genere moris*, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus *unitate naturæ* et non *unitate moris*, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus *unitate naturæ*, non est tamen unus *unitate moris*.

Ad secundum dicendum, quòd actio et passio pertinen ad genus moris in quantum habent rationem voluntarii : et ideo secundùm quòd diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundùm hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse *bonum*, et ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quòd actus servi in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solùm in quantum procedit ex mandato domini : unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

De consequentibus actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. 2° Utrùm habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 3° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti. 4° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd actus humanus, in quantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 82). Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ; ea autem quæ sunt secundùm artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundùm naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quòd est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in II. *Phys.* (text. 82), accidit in natura et arte, cùm non pervenitur ad finem intentum à natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maximè consistit in intentione finis et ejus prosecutione. Ergo videtur quòd malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quòd ubicunque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licèt habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quòd aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra : bonitas actus humani, ut suprà ostensum est (qu. 19, art. 4), principaliter dependet à lege æterna; et

per consequens malitia ejus in hoc consistit, quòd discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati; dicit enim Augustinus, XXII. *Contra Faustum* (text. 27), quòd « peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. » Ergo actus humanus ex hoc quòd est malus, habet rationem peccati.

(Conclusio. — Cùm ex eo actus *bonus* vel *malus* dicatur, quòd rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum, ex hoc quòd bonus est vel malus, rectitudinis habere rationem vel peccati necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd *malum* in plus est quàm peccatum, sicut et *bonum* plus est quàm *rectum;* quælibet enim privatio boni in quocunque constituit rationem mali. Sed peccatum propriè consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, dum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundùm aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula, in his quæ secundùm naturam agunt, est ipsa virtus naturæ quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali secundùm naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundùm ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (qu. 19, art.), quòd omnis actus voluntarius est malus per hoc quòd recedit ab ordine rationis et legis æternæ, et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quòd actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd monstra dicuntur esse peccata in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente (1).

(1) Non moraliter usurpando *peccatum*, sed physicè prout

Ad secundum dicendum, quòd duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit à quocunque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis, licèt non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur : unde etiam, cùm intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque ordinatur ad finem per actum suum : et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, propriè consistit in actu; sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur à natura, ut dicitur in II. *Physic.* Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia neque culpabilia, ut dicitur in III. *Ethicorum* (2). Ergo actus humanus, ex hoc quòd est quemvis defectum significat. Hoc enim est quod Philosophus loco citato ait : *Peccatum fit in iis aliquando quæ fiunt secundùm artem, cùm grammaticus non rectè scribit, vel medicus medicamentum non rectè facit aut propinat. Quare manifestum est illud etiam contingere in iis quæ secundùm naturam fiunt : in quibus monstra sunt peccata illius quod propter aliud agit, etc.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 10, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1, et qu. 6, art. 2, ad 3; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 3.

(2) Non sicut priùs, cap. 7, græco-lat., vel cap. 12 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 12. Benè autem fit ex lib. II,

malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens, non ex hoc quòd est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis; quia, ut dicitur in II. *Physic.*, « peccat grammaticus non rectè scribens, et medicus non rectè dans potionem. » Sed non culpatur artifex ex hoc quòd aliquid malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quòd possit et bonum opus facere et malum, cùm voluerit. Ergo videtur quòd actus moralis, ex hoc quòd est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit in I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum est infirmum et impotens. » Sed infirmitas vel impotentia, vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quòd est malus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quòd « laudabilia sunt virtutum opera, vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria. » Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II. *Ethic.* : unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

(Conclusio. — Cùm omnes humani actus à nobis liberè procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *malum* est in plus quàm peccatum, ita peccatum est in plus quàm culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quòd imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quàm imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quòd habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex suprà dictis patet. Unde relinquitur quòd *bonum* vel *malum* in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis

cap. 5, in antiquis, vel ex cap. 4, græco-lat., annotasset, ubi simile quiddam.

vel culpæ; in quibus idem est *malum*, *peccatum* et *culpa*.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cùm natura sit determinata ad unum : et ideo licèt in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quòd ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ; finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cùm autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice; et hoc peccatum erit proprium arti : putà si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum; vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ : et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur; sed hoc peccatum non est proprium artificis in quantum artifex, sed in quantum homo est : unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex, sed ex secundo culpatur homo in quantum homo. Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ : et ideo culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo, et in quantum moralis est. Unde Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minùs; » sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quòd illa infirmitas, quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis : et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. *Meritum* enim et *demeritum* dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solùm habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quòd disponit ut vult de eo cujus est dominus : sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quòd benè vel malè disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quòd aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei benè fiat ab alio : et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quòd homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, III : « Dicite justo, quoniam benè, quoniam fructum adinventionum suarum comedet: væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei. »

(Conclusio. — Actus humani, ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent, secundùm retributionem justitiæ ad alterum.)

Respondeo dicendum, quòd *meritum* et *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem quæ fit secundùm justitiam; retributio autem secundùm justitiam fit alicui ex eo quòd agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quòd unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 40, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 3.

modo pars et membrum totius societatis. Quicunque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem : sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundùm quòd debetur ei retributio à singulari persona quam juvat vel offendit; alio modo secundùm quòd debetur ei retributio à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum suum directè in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primò quidem et principaliter à toto collegio, secundariò verò ab omnibus collegii partibus. Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundùm quòd ipse est pars collegii; licèt non debeatur ei retributio in quantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi fortè à seipso, secundùm quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quòd actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundùm quòd est in potestate voluntatis; rationem verò rectitudinis et peccati secundùm ordinem ad finem; rationem verò meriti et demeriti secundùm retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quandoque actus hominis boni vel mali, licèt non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel malum alterius quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quòd homo (qui habet dominium sui actus), ipse etiam in quantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos benè vel malè disponit : sicut etiam, si alia sua de quibus communitati servire debet, benè vel malè dispensat.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem (1), ut dictum est.

(1) Perinde ac redundat in corpus abscissio sive mutilatio

ARTICULUS IV.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd actus humanus, bonus vel malus, non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est (art. 3), *meritum* et *demeritum* importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim *Job*, XXXV : « Si peccaveris, quid ei nocebis? porrò si justè egeris, quid donabis ei? » Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis : unde dicitur *Isai.*, X : « Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum à quo trahitur? » ubi manifestè hominem agentem comparat instrumento. Ergo, benè agendo vel malè, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti in quantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, ult. : « Cuncta quæ fiunt adducit Deus in judicium, sive bonum sive malum. » Sed judicium importat retributionem, respectu cujus *meritum* vel *demeritum* dicitur. Ergo omnis actus hominis, bonus vel malus, habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit gubernator et totius universi

unius membri, quæ corporis integritatem dehonestat : sic enim dehonestat communitatem cujus membrum est ille qui malè vel non satis honestè vivit, etc. E contrario autem qui benè agit, sicut et qui membrorum integritatem ac sanitatem curat.

rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens, actus humani vel boni vel mali, non tantùm apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti secundùm quòd ordinatur ad alterum, vel ratione ejus, vel ratione communitatis; utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut suprà habitum est (qu. 19, art. 10): unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte verò totius communitatis universi, quia in qualibet communitate, ille qui regit communitatem, præcipuè habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (qu. 103, art. 1), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quòd actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur quòd Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per actum hominis Deo secundùm se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cùm servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quòd homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quòd tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex suprà dictis patet: et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quòd homo non ordinatur ad communitatem politicam secundùm se totum, et secundùm omnia sua: et ideo non oportet quòd quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam: sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis, bonus vel

malus, habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus (1).

(1) Non quòd actus præcisè ut actus est, et ex objecto solo consideratus, ut sic aut secundùm moralem bonitatem sit formaliter meritorius, quia gratia supponi debet ut eo modo meritorius fiat, et ad conditionem supernaturalem elevetur, sed quia materialiter talis est ut fieri meritorius possit. De quo pleniùs, qu. 114. suo loco.

TRACTATUS DE PASSIONIBUS.

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ. Et primò, in generali; secundò, in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eàs consideranda : primò quidem, de subjecto earum; secundò, de differentia earum; tertiò, de comparatione earum ad invicem; quartò, de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm aliqua passio sit in anima. 2° Utrùm magis in parte appetitiva quàm in apprehensiva. 3° Utrùm magis sit in appetitu sensitivo quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I.

Utrùm aliqua passio sit in anima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est (qu. 75, art. 5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 19). Sed anima non movetur, ut probatur in I. *De anima*. Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem; nam « omnis passio magis facta abjicit à substantia, » ut dicitur in lib. *Topic.* Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, VII : « Cùm

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1; et qu. 26, de verit., art. 1 et 2.

essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris. » Peccata autem sunt propriè in anima. Ergo et passiones, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

(CONCLUSIO. — Cùm contingat animam speciem sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est; passionem autem propriè dictam, nonnisi per accidens attribui certum est.)

Respondeo dicendum, quòd pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, secundùm quòd omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur à re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quàm pati. Alio modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cùm corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abjecta. Alio modo, quando è converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis; nam pati dicitur ex eo quòd aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maximè videtur ad aliud trahi. Et similiter, in I. *De generatione* (text. 18), dicitur quòd quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundùm quid; è converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis, contingit esse in anima passionem. Nam secundùm receptionem tantùm, dicitur quòd sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum adjectione, non est nisi secundùm transmutationem corporalem : unde passio propriè dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis propriè habet rationem passionis quàm quando fit in melius : unde tristitia magis propriè est passio quàm lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati secundum quod est cum adjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati,

prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III. *De anima* (text. 18) (1).

Ad secundum dicendum, quòd pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I. *De anima* dicitur (text. 63).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito quod est corruptibile.

ARTICULUS II.

Utrùm passio magis sit in parte appetitiva, quàm in apprehensiva.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est « primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, » ut dicitur in II. *Metaph.* (text. 4). Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva

(1) Vel sic ex hypothesi quam ut certam supponit : *Si intellectus impassibilis et simplex est, sicut Anaxagoras dicit, quomodo intelliget, si intelligere quoddam pati est? etc.* Appendix autem sequens colligitur non solùm ex hîc notato textu, sed ex adjunctis.

(2) De his etiam infrà, qu. 41, art. 1; ut et III. part., qu. 15, art. 4; et qu. 26, de verit., art. 3, tum in corp., tum ad 18; et in Dionysio, *De div. Nomin.*, cap. 2, lect. 5, col. 2; et in II. *Ethic.*, lect. 5, col. 1; et I. *Petr.*, lect. 2.

est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit propriè loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap. 4), quod « motus animi quos Græci πάτη, nostri autem sicut Cicero, *perturbationes;* quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero (sicut in Græco habetur expressius) *passiones* vocant. » Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifestè pertinent ad partem appetitivam et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

(Conclusio. — Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam, ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit in VI. *Metaph.* (text. 8), quod « bonum et malum, *quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ*, sunt in ipsis rebus. » Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet, vel recipit secundum proprium motum: unde et ibidem dicitur, quod « verum et falsum (*quæ ad cognitionem pertinent*) non sunt in rebus, sed in mente. » Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio è converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum; nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis

intensum : sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summè lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto; quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto minus recedit à primo, tanto est minus intensum. Et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter plus; et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehepsiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad res, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 78, art. 3), dupliciter organum animæ potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ : sicut oculus immutatur à visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem : putà quod calefit aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur. Et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ : putà cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis; sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio : unde in diffinitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod « ira est accensio sanguinis circa cor. » Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III.

Utrùm passio sit magis in appetitu sensitivo, quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius cap. II. *De div. Nom.*, quod « Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina (1). » Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, « quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. » Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum, quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur (2). Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo, quam in intellectivo.

Sed contra est, quod dicit Damascenus in lib. II. *De fide orthod.* (cap. 22), describens animales passiones : « Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis, in imaginatione boni vel mali. » Et aliter : « Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni et mali. »

(Conclusio. — Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis propriè in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, passio

(1) Vel eleganti allusione græca, οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ παθὼν, *qui non solùm didicit, sed passus est.*

(2) Ut de amore, qu. 27, ac de gaudio, qu. 31, sub nomine delectationis ostendetur.

propriè invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis; quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi : unde patet quod ratio passionis magis propriè invenitur in actu *appetitus* sensitivi, quam intellectivi; ut etiam patet per diffinitiones Damasceni inductas.

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis; quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum, quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quòd amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus IX. *De Civ. Dei* (cap. 5) (1) : « Sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

(1) Sive sic : *Sancti angeli cùm et sine ira puniant quos accipiunt æternâ Dei lege puniendos, et miseris sine miseriæ compassione subveniant, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulentur, tamen istarum nomina passionum, etc.* Tum deinde subjungit : *Sicut et ipse Deus secundùm Scripturas irascitur, nec tamen ullâ passione turbatur. Hoc enim verbum vindictæ usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.* Et similiter de gaudio ac de cæteris passionibus pro singularum conditione dici potest.

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. 2° Utrùm contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali. 3° Utrùm sit aliqua passio non habens contrarium. 4° Utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quod passiones animæ sunt, quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili : non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, *Matth.*, XIII, super illud : « Simile est regnum cœlorum fermento, etc., » dicit Glossa Hieronymi : « In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. » Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II. *Topic.* (cap. 3). Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum et malum*. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

(1) De his etiam qu. 26, de verit., art. 4.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (qu. 81, art. 2). Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (qu. 22, art. 2), passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem à passionibus quæ sunt in concupiscibili.

(Conclusio. — Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie à passionibus quæ sunt in concupiscibili.)

Respondeo dicendum, quòd passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est (qu. 77, art. 3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur : unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt. Major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi. Actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quæ passiones sint in irascibili, et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem (in I, qu. 81, art. 1), quod objectum potentiæ concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum *bonum* vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum* vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem,

ut gaudium, tristitia, amor et odium, et similia. Quæcumque vero passiones respiciunt *bonum* vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor et spes et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 81, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitiam, quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quòd odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ propriè competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quòd bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habet quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili: et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam, quæ in id tenderet, et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II.

Utrùm contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni *et* mali.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. 1, ad 1). Sed pas-

(1) De his etiam infrà, qu. 40, art. 4, et qu. 45, art. 1, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 3; et. qu. 26, de verit., art. 4.

siones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V. *Phys.* (text. 48). Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum* vel *malum*. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI. *De naturalibus*. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 1), « ita malum est quod omnia fugiunt. » Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum* et *malum*.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III. *Ethic.* Sed timor et audacia non differunt secundum *bonum* et *malum*; quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis, est secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

(Conclusio. — In passionibus irascibilis reperitur contrarietas, tam secundum objecta, quám secundum accessum et recessum ab eodem termino; in passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum.)

Respondeo dicendum, quòd passio quidam motus est, ut dicitur in III. *Physic.* : unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in VI. *Phys.* Una quidem *secundum accessum et recessum ab eodem termino;* quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est generationis, quæ est mutatio ad *esse*, et corruptionis, quæ est mutatio ab *esse*. Alia autem *secundum contrarietatem terminorum*, quæ propriè est contrarietas motuum : sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in

nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur : una quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni* et *mali*; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. 9), est *bonum* vel *malum sensibile* absolute. Bonum autem in quantum bonum, non potest esse terminus ut *à quo*, sed solum ut *ad quem*; quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum ; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *à quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium. Omnis vero passio respectu mali, est *ut ab ipso*, sicut odium, fuga, seu abominatio et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum vel malum*, non quidem absolutè, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. 1). Bonum autem arduum, sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur in quantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris; habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem *mali*, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. 2). Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet *bonum* vel *malum* pro objecto, quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est *bonum*, opponitur passio cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (art. 2). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et è converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed contra : ita est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in IV. *Ethic.* (1). Ergo non omnis passio habet contrarium.

(Conclusio. — Sola ira inter omnes animæ passiones est, cui nulla est alia passio contraria ; neque secundum contrarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino.)

Respondeo dicendum, quòd singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium neque *secundum accessum et recessum*, neque *secundum contrarietatem boni et mali*. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habeat motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest; quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et

(1) Colligitur vel ex cap. 11, græco-lat., vel ex cap. 13 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 13, non ex cap. 5, sicut priùs indicabatur ad marginem, et mox pleniùs notabitur.

sic motui iræ non contrariatur aliqua passio *secundum contrarietatem accessus et recessus*. Similiter etiam nec *secundum contrarietatem boni et mali;* quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio à motu, sicut Philosophus dicit in sua *Rhet.*, quod « mitescere opponitur ei quod est irasci, » quod non est oppositum contrariè, sed negativè vel privativè.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam (2). Sed « omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, » ut dicitur in X. *Metaph.* Ergo passiones ejusdem potentiæ, quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu

(1) De his etiam infrà, qu. 25, art. 3 et art. 4; et in lib. II. *Ethic.*, lect. 5.

(2) Hinc apud Græcos idem nomen *speciem* significat et *formam* (εἶδος), ut Philosophus ipse usurpat, cùm de forma loquitur, quia speciem constituit, quamvis et μορφὴν vocet *formam*.

vel recessu ad *bonum* vel ad *malum*, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel *secundum differentiam boni et mali*, vel *secundum differentiam accessus et recessus*, vel *secundum majorem vel minorem accessum et recessum*. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie et sunt in concupiscibili, nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ, quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

(Conclusio. — Sunt aliquæ in parte animæ appetitivæ passiones differentes specie, non tamen contrariæ, ut amor et gaudium.)

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter. Uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua. Alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere in loco, cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bo-

num; quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito, ex parte mali est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit bonum vel malum; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut suprà dictum est (art. 3). Sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXIV.

De bono et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. 2° Utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter. 3° Utrùm omnis passio addat

vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. 4° Utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I.

Utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; « mores enim proprie dicuntur humani, » ut Ambrosius dicit super *Lucam* (in pro primo). Sed passiones non sunt propriè hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

2. Præterea, « bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, » ut Dionysius dicit cap. IV. *De div. Nom.* Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut suprà dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quod « passionibus neque laudamur neque vituperamur. » Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei*, de passionibus animæ loquens : « Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. »

(Conclusio. — Passiones animæ prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt, non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.)

Respondeo dicendum, quòd passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et 2, 2, qu. 35, art. 1, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 2; et qu. 10, de malo, art. 1, ad 1; et qu. 12, art. 2, ad 1, et art. 3, in corp.

rrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet à ratione, ut suprà dictum est. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsæ passiones secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quòd etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur *rationales*, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I. *Ethic.* (sub finem).

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus dicit, quòd non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolutè consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod à ratione ordinantur. Unde subdit: « Non laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter, *id est*, secundum rationem, *vel* præter rationem. »

ARTICULUS II.

Utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus IX. *De Civ. Dei* (cap. 9), quod « passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. » Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 2 et 3; et 2, 2, qu. 123, art. 10; et qu. 12, de malo, art. 1; et super I. *Ethic.*, lect. 16; et in lib. II, lect. 3; et in VII. *Physic.*, lect. 6.

2. Præterea, Damascenus dicit, quod « operatio quidem quæ secundum naturam, motus est; passio vero, quæ præter naturam. » Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis : unde ipse alibi dicit, quod « diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. » Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum : unde *Rom.*, VII, dicuntur « passiones peccatorum. » Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei* (cap. 9), quod « rectus amor omnes istas affectiones rectas habet : metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. »

(Conclusio. — Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt.)

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia stoicorum et peripateticorum. Nam stoici dixerunt omnes passiones esse malas; peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia licet magna videatur, secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum : unde nec discernebant passiones animæ à motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem; passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in lib. V. *De Tuscul. quæst.*, omnes passiones vocat animæ morbos; ex quo argumentatur, quod « qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt; » unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant : unde eas bonas æstimant cum sunt à ratione moderatæ, malas autem

cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo primum patet quod Tullius, in eodem libro, peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat dicens, quòd « omne malum, etiam mediocre, vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. » Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, in quantum cor intentius vel remissius movetur, secundùm systolen aut diastolen (1); et secundum hoc habet passionis rationem; vel tamen non oportet quòd passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quòd passiones animæ in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrùm passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitium actus.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Salustius in *Catilinario :* « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira et amicitia atque misericordia vacuos esse decet. » Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto

(1) Hoc est contractionem sive *constrictionem*, juxta græcum συςολὴ, et *dilatationem*, juxta græcum etiam διαςολὴ, quando nempe cor constringitur vel contrahitur per tristitiam, per lætitiam autem dilatatur.

(2) De his etiam infrà, qu. 26, de verit., art. 7; et qu. 3, de malo, art. 11.

est melior : unde dicit Apostolus *Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei sicut filii charissimi. » Sed « Deus et sancti angeli puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt, » ut Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap. 5). Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ, quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. *De Civ. Dei* (ut suprà), quod « passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. » Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

(Conclusio. — Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis et voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel sit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice; tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2) ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod

homo et velit bonum et faciat exteriori actu : ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundùm appetitum sensitivum, secundum illud quod in *Psalm.* LXXXIII, dicitur : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum ; » ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter ; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem ; laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter ; et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ ; quia scilicet cum superior pars animæ intensè movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior : et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis, et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo, ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur cooperante appetitu sensitivo : et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo et angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea ; et ideo bonum in eis non attenditur secundùm ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quòd passio tendens in malum præcedens judicium rationis, diminuit peccatum ; sed consequens aliquo prædictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod nulla passio animæ secundùm speciem suam sit bona vel mala moraliter.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 158, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, ad 4, iterum dist. 50, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 3, ad 3 ; et qu. 10, de malo, art. 1.

Bonum enim et malum morale attenditur secundùm rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est *secundum rationem* accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundùm suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto (1). Si ergo aliqua passio secundùm aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est *malum*, essent malæ secundùm suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est, quæ non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *De Civ. Dei*, quod « misericordia pertinet ad virtutem. » Philosophus etiam dicit in II. *Ethic.* (sub finem), quod « verecundia est passio laudabilis. » Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

(Conclusio. — Bonum et malum non pertinent ad speciem actus et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut de actibus (2) dictum est,

(1) Aliter tamen *actus*, aliter *passiones*. Nam actus quidem immediatè specificantur ab objectis, quia in ea tendunt immediatè per seipsos, vel sunt id quo passiones tendunt in objecta. Sed *passiones* mediatè dumtaxat ac remotè specificantur ab iisdem, quia in illa tendunt ac feruntur per actus, etc.

(2) Tum qu. 18, art. 6, ubi de bonitate quam ex fine accipit, ut et art. 7, ubi de comparatione bonitatis ex fine ad bonitatem ex objecto; tum qu. 20, art. 3, ubi de bonitate actûs interioris ad actum exteriorem comparatâ; sed art. 6, expressiùs, ubi quæritur an bonitas et malitia in eodem exteriori actu stare possint.

ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in *genere naturæ*, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad *genus moris*, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum à ratione : sicut patet de verecundia, quæ est *timor turpis*, et de invidia, quæ est *tristitia de bono alterius*; sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam *bonum* et *malum* rationis non est in passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quòd passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ à vero malo recedunt; è converso passiones quæ sunt per recessum à bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen in quantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni, quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. 2° De ordine passionum concupiscibilis ad invicem. 3° De ordine passionum irascibilis ad invicem. 4° De quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I.

Utrùm passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundùm ordinem objectorum. Sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto (2). Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem, sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 32). Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis; dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. » Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra : passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cùm igitur bonum simpliciter sit prius quàm bonum contractum, videtur quòd passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

(Conclusio. — Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas

(1) De his etiam infrà, qu. 40, art. 1; et 2, 2, qu. 141, art. 3, ad 1; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 25, de verit., art. 2; et qu. 4, de malo, art. 2, ad 12.

(2) Non materialiter tantùm ut res quædam, sed formaliter ut movens est, quia motus ejus quod movetur incipit à movente, tanquam à principio motûs.

quæ sunt irascibilis, ut ab illis originem habeant, et ad illas terminentur.)

Respondeo dicendum, quòd passiones concupiscibilis ad plura se habent quàm passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium, et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solùm pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis; quies autem cùm sit finis motûs, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis, hujusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium: unde causat ipsum, secundùm illud Apostoli, *Rom.*, XII: « Spe gaudentes. » Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis : sequitur enim timorem, cùm enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cùm ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali apprehenditur ut bonum, cùm iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quòd omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifestè passiones concupiscibilis sunt priores, eo quòd passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum, et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum : et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet

quòd passiones irascibilis et principium habent à passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est quòd sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolutè (1), prius naturaliter est quàm objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quòd removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quòd passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes; de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II.

Utrùm amor sit prima passionum concupiscibilis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit à potiori, ut dicitur in II. *De anima* (text. 49). Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat; est enim « vis unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.* Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quan-

(1) Id est abstrahens ab arduo et non arduo, ac indifferens ad utrumque; sicut commune à proprio abstrahit, et ad hoc aut ad illud indifferenter se habere dicitur. Ex quo planè sequitur ut sit naturaliter prius illo à quo indifferenter sic abstrahit.

(2) De his etiam I. part., qu. 20, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 19; et qu. 26, de verit., art. 4; et *ad Galat.*, V, lect. 6, col. 2; et in I. *Metaphys.*, lect. 5, in fine.

doque causa amoris, quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei*, quòd « omnes passiones ex amore causantur; amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens, lætitia est. » Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

(Conclusio. — Cùm omnes in potentia concupiscibili passiones ex amore causentur, primam quoquè passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.)

Respondeo dicendum, quòd objecta concupiscibilis sunt *bonum* et *malum;* naturaliter autem bonum est prius malo, eo quòd malum est privatio boni. Unde et omnes passiones, quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est *malum*, unaquæque scilicet sua passione oppositâ; quia enim bonum quæritur, idcirco refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, sibi quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi, vel secundùm intentionem, vel secundùm consecutionem. Secundùm quidem consecutionem illud est prius, quod primò fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quòd omne quod tendit ad finem aliquem, primò quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem; nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundò movetur ad finem. Tertiò quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitûs ad bonum est amor, qui nihil aliud est quàm complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio : et ideo secundùm hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundùm ordinem intentionis, est è converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut suprà dictum est (qu. 11, art. 3, ad 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo nominatur aliquid, secundùm quòd nobis innotescit, voces enim sunt signa

intellectuum, secundùm Philosophum; nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando verò non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 12), « amor magis sentitur cùm eum prodit indigentia. » Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia : et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est unio amati ad amantem. Una quidem *realis*, secundùm scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio *affectiva*, secundùm scilicet quòd aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quòd aliquid habet aptitudinem ad alterum, et inclinationem, jam participat aliquid ejus : et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio causat amorem secundùm quòd est prior in intentione.

ARTICULUS III.

Utrùm spes sit prima inter passiones irascibilis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cùm ergo denominatio sit à priori, videtur quòd ira sit potior et prior quàm spes.

2. Præterea, *arduum* est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum, quòd aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod injacet jam ut præsens, quod pertinet ad iram, quàm quòd conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quòd conetur vincere malum præsens, quàm malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quàm audacia, et audacia quàm spes : et sic spes non videtur esse potior.

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 4.

3. Præterea, priùs occurrit in motu ad finem recessus à termino, quàm accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra : quantò aliquid est propinquius primo, tantò est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

(Conclusio. — Spes cùm inter omnes irascibilis passiones magis et priùs bonum respiciat prior quoque omnibus necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus : uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (qu. 23, art. 3), sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quòd ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quòd passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timore; ita tamen quòd spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundùm rationem boni, quod de sua ratione est attractivum (1) : et ideo est motus in bonum per se. Desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundùm quòd est bonum, sed secundùm aliquid aliud : unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor cùm sit recessus à malo, est prior quàm audacia. Quòd autem spes et

(1) Sive allicitivum ad se, tanquam illud quod ab omnibus appetitur. Hinc dictum græcè καλὸν, quasi *omnia vocans* (à verbo καλεῖν), quod perinde est ac *alliciens* vel *attrahens*.

appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu verò mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundùm differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti, est *gaudium;* de malo præsenti, est *tristitia;* de bono futuro, est *spes;* de malo futuro, est *timor :* omnes autem aliæ passiones quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completivè reducuntur. Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales : quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitûs communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quòd passiones istæ dicuntur principales secundùm ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud (1) quasi in futurum. Nec potest esse circumstantia nisi de ira; quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infrà dicetur (2).

Ad tertium dicendum, quòd desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens : ideo hæ passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale (3); et sic etiam

(1) Vel prosequendum, ut spes; vel fugiendum et vitandum, ut timor.

(2) Nimirum qu. 45, art. 2, ad 3, æquivalenter et implicitè, cùm non spei pars esse ostendetur, sed solummodo ejus effectus.

(3) Quippe cùm omne *per accidens* reducendum sit ad id quod est per se; non potest autem esse aliquid principale quod reducatur ad aliud, quia illud potiùs ad quod reduci debet,

nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

ut principale supponitur. Sed nec hoc ipsum quod est *per accidens* videri posset principale, quantumvis non reduci supponeretur ad aliud, quia id quod est *per se*, semper à voluntate vel natura vel arte principaliter est intentum; quod autem *per accidens*, aut relinquitur prorsus, aut non nisi secundariò ac indirectè respicitur.

FINIS TOMI SECUNDI.

INDEX.

PRIMA PARS (CONTINUATIO).

TRACTATUS DE CREATIONE (CONTINUATIO).

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum creatura corporalis sit a Deo. 2
— II. Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem. 4
— III. Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis. 7
— IV. Utrum formæ corporum sint ab angelis. 9

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. 12
— II. Utrum una sit materia informis omnium corporalium. 17
— III. Utrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi. 20
— IV. Utrum tempus sit concreatum materiæ informi. 24

QUÆSTIO LXVII.

De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur. 26
— II. Utrum lux sit corpus. 28

ARTICULUS III. Utrum lux sit qualitas. 30
— IV. Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur. 32

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum firmamentum sit factum secunda die. 36
— II. Utrum aquæ sint supra firmamentum. 40
— III. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. 43
— IV. Utrum sit unum cœlum tantum. 45

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die. 48
— II. Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur. 52

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus, quantum ad quartum diem, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum luminaria debuerint produci quarta die. 54
— II. Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur. 58
— III. Utrum luminaria cœli sint animata. 60

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei. 64

QUÆSTIO LXXII.

De opere sextæ diei. 67

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi. 71
— II. Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo. 73

ARTICULUS III. Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ. 75

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sufficienter isti dies enumerentur. 77
— II. Utrum omnes isti dies sint unus dies. 79
— III. Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. 82

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de his quæ pertinent ad essentiam animæ, in septem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima sit corpus. 89
— II. Utrum anima humana sit aliquid subsistens. 91
— III. Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes. 94
— IV. Utrum anima sit homo. 96
— V. Utrum anima sit composita ex materia et forma. 97
— VI. Utrum anima humana sit incorruptibilis. 100
— VII. Utrum anima et angelus sint unius speciei. 103

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. 106
— II. Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum. 113
— III. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes. 118
— IV. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam. 122
— V. Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur. 126
— VI. Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus. 129
— VII. Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. 131

ARTICULUS VIII. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis. 133

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia. 137
— II. Utrum sint plures potentiæ animæ. 141
— III. Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta. 143
— IV. Utrum in potentiis animæ sit ordo. 146
— V. Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. 148
— VI. Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentia. 150
— VII. Utrum una potentia animæ oriatur ab alia. 152
— VIII. Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. 154

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda. 157
— II. Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum et generativum.* 161
— III. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores. 163
— IV. Utrum interiores sensus convenienter distinguantur. 167

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis, in tredecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ. 172
— II. Utrum intellectus sit potentia passiva. 174
— III. An sit ponere intellectum agentem. 177
— IV. Utrum intellectus agens sit aliquid animæ. 179
— V. Utrum intellectus agens sit unus in omnibus. 183
— VI. Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ. 185

ARTICULUS VII. Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. 189
— VIII. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. 191
— IX. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. 193
— X. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu. 196
— XI. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. 199
— XII. Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. 201
— XIII. Utrum conscientia sit quædam potentia. 203

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia. 205
— II. Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ. 208

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate, in tres articulos divisa.

ARTICULUS. I. Utrum sensualitas solum sit appetiva. 210
— II. Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. 211
— III. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi. 214

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. 217
— II. Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. 220
— III. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus. 222
— IV. Utrum voluntas moveat intellectum. 224
— V. Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori. 227

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo sit liberi arbitrii. 229
— II. Utrum liberum arbitrium sit potentia. 232
— III. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva. 235
— IV. Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. 236

QUÆSTIO LXXXIV.

De animæ cognitione respectu corporalium, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum. 239
— II. Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat. 242
— III. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. 245
— IV. Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. 248
— V. Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis. 251
— VI. Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus. 254
— VII. Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. 257
— VIII. Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus. 260

QUÆSTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. 263
— II. Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. 268
— III. Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali. 272
— IV. Utrum possimus multa simul intelligere. 276

ARTICULUS V. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 278
— VI. Utrum intellectus possit esse falsus. 281
— VII. Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit. 283
— VIII. Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. 285

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectus noster cognoscat singularia. 287
— II. Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita. 289
— III. Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium. 291
— IV. Utrum intellectus noster cognoscat futura. 293

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quæ sunt in ipsa, cognoscat, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. 296
— II. Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. 300
— III. Utrum intellectus cognoscat proprium actum. 302
— IV. Utrum intellectus intelligat actum voluntatis. 304

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. 306
— II. Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. 312
— III. Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. 314

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima separata aliquid intelligere possit. 316
— II. Utrum anima separata intelligat substantias separatas. 320
— III. Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat. 322
— IV. Utrum anima separata cognoscat singularia. 324
— V. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata. 325
— VI. Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata. 328
— VII. Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. 330
— VIII. Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. 332

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei. 335
— II. Utrum anima sit producta *in esse* per creationem. 337
— III. Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate. 339
— IV. Utrum anima humana fuerit producta ante corpus. 340

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS. I. Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ. 343
— II. Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum. 346
— III. Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem. 348
— IV. Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. 351

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione. 354
— II. Utrum mulier debuerit fieri ex viro. 356
— III. Utrum mulier debuerit formari de costa viri. 358
— IV. Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo. 360

QUÆSTIO XCIII.

De fine sive termino productionis, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum imago Dei sit in homine. 362
— II. Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. 363
— III. Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo. 366
— IV. Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine. 368
— V. Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum. 369
— VI. Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem. 372
— VII. Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus. 376
— VIII. Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum, quod est Deus. 378
— IX. Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur. 381

QUÆSTIO XCIV.

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum primus homo Deum per essentiam viderit. 384
— II. Utrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. 387
— III. Utrum primus homo habuerit scientiam omnium. 390
— IV. Utrum homo in primo statu decipi potuisset. 392

QUÆSTIO XCV.

De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et justitia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum primus homo creatus fuerit in gratia. 396
— II. Utrum in primo homine fuerint animæ passiones. 398
— III. Utrum Adam habuerit omnes virtutes. 400
— IV. Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra. 403

QUÆSTIO XCVI.

De dominio, quod homini in statu innocentiæ competebat, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Adam in statu innocentiæ animalibus nominaretur. 405
— II. Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas. 408
— III. Utrum homines in statu innocentiæ fuissent æquales. 409
— IV. Utrum homo in statu innocentiæ homini dominabatur. 411

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo in statu innocentiæ esset immortalis. 414
— II. Utrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. 416
— III. Utrum homo in statu innocentiæ indigebat cibis. 418
— IV. Utrum homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset. 420

QUÆSTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conservationem speciei, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio. 423
— II. Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum. 425

QUÆSTIO XCIX.

De conditione prolis generandæ quoad corpus, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. 428
— II. Utrum in primo statu fœminæ natæ fuissent. 431

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantum ad justitiam, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homines fuissent nati cum justitia. 433
— II. Utrum pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati. 435

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. 437
— II. Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis. 439

QUÆSTIO CII.

De loco hominis qui est paradisus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum paradisus sit locus corporeus. 440
— II. Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ. 441
— III. Utrum homo sit positus in paradiso ut operaretur, et custodiret illum. 446
— IV. Utrum homo factus fuerit in paradiso. 447

QUÆSTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mundus gubernetur ab aliquo. 449
— II. Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum. 451
— III. Utrum mundus gubernetur ab uno. 453
— IV. Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures. 455

ARTICULUS V. Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur. 456
— VI. Utrum omnia immediate gubernentur a Deo. 459
— VII. Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. 461
— VIII. Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. 462

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur. 464
— II. Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet. 469
— III. Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. 471
— IV. Utrum aliquid in nihilum redigatur. 472

QUÆSTIO CV.

De mutatione creaturarum a Deo, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam. 474
— II. Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus. 476
— III. Utrum Deus moveat intellectum creatum. 478
— IV. Utrum Deus possit movere voluntatem creatam. 480
— V. Utrum Deus operetur in omni operante. 482
— VI. Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. 484
— VII. Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. 487
— VIII. Utrum unum miraculum sit majus alio. 488

QUÆSTIO CVI.

Quomodo una creatura aliam moveat, et primo de angelorum illuminatione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum unus angelus illuminet alium. 490
— II. An unus angelus possit movere voluntatem alterius. 493

ARTICULUS III. Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit. 495
— IV. Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis. 497

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus angelorum, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum unus angelus alteri loquatur. 499
— II. Utrum inferior angelus superiori loquatur. 502
— III. Utrum angelus Deo loquatur. 503
— IV. Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. 505
— V. Utrum locationem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. 506

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ. 507
— II. Utrum in una hierarchia sint plures ordines. 510
— III. Utrum in uno ordine sint plures angeli. 512
— IV. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis. 514
— V. Utrum ordines angelorum convenienter nominentur. 515
— VI. Utrum convenienter gradus ordinum assignentur. 521
— VII. Utrum ordines remanebunt post diem judicii. 525
— VIII. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum. 527

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ordines sint in dæmonibus. 529
— II. Utrum in dæmonibus sit prælatio. 531
— III. Utrum in dæmonibus sit illuminatio. 532
— IV. Utrum boni angeli habeant prælationem super malos. 534

QUÆSTIO CX.

De præsidentia angelorum super creaturam corporalem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum creatura corporalis administretur per angelos. 536
— II. Utrum materia corporalis obediat angelis ad natum. 539
— III. Utrum corpora obediant angelis ad motum localem. 541
— IV. Utrum angeli possint facere miracula. 542

QUÆSTIO CXI.

De actione angelorum in homines, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum angelus possit illuminare hominem. 545
— II. Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis. 547
— III. Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis. 549
— IV. Utrum angelus possit immutare sensum humanum. 552

QUÆSTIO CXII.

De missione angelorum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum angeli in ministerium mittantur. 554
— II. Utrum omnes angeli in ministerium mittantur. 556
— III. Utrum angeli qui mittuntur, assistant. 559
— IV. Utrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. 560

QUÆSTIO CXIII.

De custodia bonorum angelorum, et impugnatione malorum, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homines custodiantur ab angelis. 563
— II. Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur. 565
— III. Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum. 568

ARTICULUS IV. Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. 569
— V. Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. 571
— VI. Utrum angelus custos quandoque deserat hominem. 573
— VII. Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. 574
— VIII. Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia. 576

QUÆSTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homines impugnentur a dæmonibus. 578
— II. Utrum tentare sit proprium diaboli. 580
— III. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. 581
— IV. Utrum dæmones possint homines seducere miraculis. 583
— V. Utrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur. 586

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliquod corpus sit activum. 587
— II. Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales. 591
— III. Utrum corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. 594
— IV. Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. 596
— V. Utrum corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones. 599
— VI. Utrum corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur. 601

QUÆSTIO CXVI.

De fato, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fatum aliquid sit. 604
— II. Utrum fatum sit in rebus creatis. 606

ARTICULUS III. Utrum fatum sit mobile. 608
— IV. Utrum omnia fato subdantur. 609

QUÆSTIO CXVII.

De pertinentibus ad hominis actionem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum unus homo possit alium docere. 614
— II. Utrum homines possint docere angelos. 615
— III. Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. 617
— IV. Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. 619

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine. 621
— II. Utrum anima intellectiva causetur ex semine. 625
— III. Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. 629

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. 632
— II. Utrum semen sit de superfluo alimenti. 638

PRIMA SECUNDÆ.

Prologus. 643

TRACTATUS DE ULTIMO FINE
SEU DE BEATITUDINE.

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homini conveniat agere propter finem. 644
— II. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. 646
— III. Utrum actus humani recipiant speciem ex fine. 649
— IV. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. 651
— V. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi finis. 653
— VI. Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem. 655
— VII. Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum. 657
— VIII. Utrum in ultimo fine aliæ creaturæ conveniant. 658

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis. 660
— II. Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus. 662
— III. Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria. 664
— IV. Utrum beatitudo hominis consistat in potestate. 666
— V. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono. 668
— VI. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate. 670

ARTICULUS VII. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ. 673
— VIII. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. 675

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. 677
— II. Utrum beatitudo sit operatio. 679
— III. Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum. 682
— IV. Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis. 684
— V. Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici. 687
— VI. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum. 689
— VII. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 692
— VIII. Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ. 694

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. 696
— II. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. 698
— III. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio. 699
— IV. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. 702
— V. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 703
— VI. Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis. 707
— VII. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona. 709
— VIII. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum. 711

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo possit consequi beatitudinem. 713
— II. Utrum unus homo possit esse beatior altero. 715
— III. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus. 717
— IV. Utrum beatitudo habita amitti possit. 719
— V. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 722
— VI. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 724
— VII. Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. 727
— VIII. Utrum omnis homo appetat beatitudinem. 729

TRACTATUS DE HUMANIS ACTIBUS.

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. 733
— II. Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. 736
— III. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. 738
— IV. Utrum violentia voluntati possit inferri. 740
— V. Utrum violentia causet *involuntarium*. 742
— VI. Utrum metus causet *involuntarium* simpliciter. 744
— VII. Utrum concupiscentia causet *involuntarium*. 746
— VIII. Utrum ignorantia causet *involuntarium*. 748

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum circumstantia sit accidens actus humani. 751
— II. Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo. 753

ARTICULUS III. Utrum convenienter enumerantur circumstantiæ in tertio *Ethicorum*. 755
— IV. Utrum sint principaliter circumstantiæ *propter quid*, et ea in quibus est operatio. 757

QUÆSTIO VIII.

De voluntate quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum voluntas sit tantum boni. 759
— II. Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. 761
— III. Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem. 763

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. 765
— II. Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. 768
— III. Utrum voluntas moveat seipsam. 769
— IV. Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio. 771
— V. Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti. 773
— VI. Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio. 775

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. 778
— II. Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto. 780
— III. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu. 782
— IV. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus. 785

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ. 786
— II. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis. 788
— III. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. 790
— IV. Utrum fruitio sit solum finis habiti. 792

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis. 794
— II. Utrum intentio sit tantum ultimi finis. 796
— III. Utrum aliquis possit simul duo intendere. 797
— IV. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. 799
— V. Utrum intentio conveniat brutis animalibus. 800

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis. 802
— II. Utrum electio conveniat brutis animalibus. 804
— III. Utrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis. 806
— IV. Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. 808
— V. Utrum electio sit solum possibilium. 809
— VI. Utrum homo est necessitate eligat, an libere. 811

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum consilium sit inquisitio. 813
— II. Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem. 815

ARTICULUS III. Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur. 816
— IV. Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur. 818
— V. Utrum consilium procedat ordine resolutorio. 820
— VI. Utrum consilium procedat in infinitum. 821

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis. 823
— II. Utrum consensus conveniat brutis animalibus. 825
— III. Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem. 826
— IV. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem. 828

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum uti sit actus voluntatis. 830
— II. Utrum uti conveniat brutis animalibus. 832
— III. Utrum usus possit esse etiam ultimi finis. 833
— IV. Utrum usus præcedat electionem. 835

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis. 837
— II. Utrum imperare pertineat ad animalia bruta. 839
— III. Utrum usus præcedat imperium. 840
— IV. Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi. 841
— V. Utrum actus voluntatis imperetur. 843
— VI. Utrum actus rationis imperetur. 845
— VII. Utrum actus appetitus sensitive imperetur. 846
— VIII. Utrum actus animæ vegetabilis imperetur. 849
— IX. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. 851

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala. 854
— II. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. 856
— III. Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia. 858
— IV. Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine. 859
— V. Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. 861
— VI. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. 864
— VII. Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso. 865
— VIII. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. 868
— IX. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. 870
— X. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. 872
— XI. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali. 874

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. An bonitas voluntatis dependeat ex objecto. 877
— II. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto. 878
— III. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. 880
— IV. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna. 882
— V. Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala. 883

ARTICULUS VI. Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. 886
— VII. Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 889
— VIII. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. 890
— IX. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 893
— X. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona. 894

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. 898
— II. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis. 900
— III. Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus. 901
— IV. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. 904
— V. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum. 906
— VI. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. 908

QUÆSTIO XXI.

De consequentibus actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. 910
— II. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 912
— III. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti. 915

ARTICULUS. IV. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. 917

TRACTATUS DE PASSIONIBUS.

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliqua passio sit in anima. 920
— II. Utrum passio magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva. 922
— III. Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas. 925

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. 927
— II. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem *boni* et *mali*. 929
— III. Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium. 932
— IV. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem. 933

QUÆSTIO XXIV.

De bono et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. 936
— II. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter. 937
— III. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. 939
— IV. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie. 941

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso. 944
— II. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. 946
— III. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis. 948
— IV. Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, et timor. 951

FINIS INDICIS TOMI SECUNDI.

20
3

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo possit consequi beatitudinem. 713
— II. Utrum unus homo possit esse beatior altero. 715
— III. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus. 717
— IV. Utrum beatitudo habita amitti possit. 719
— V. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 722
— VI. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 724
— VII. Utrùm requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. 727
— VIII. Utrum omnis homo appetat beatitudinem. 729

TRACTATUS DE HUMANIS ACTIBUS.

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. 733
— II. Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. 736
— III. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. 738
— IV. Utrum violentia voluntati possit inferri. 740
— V. Utrum violentia causet *involuntarium*. 742
— VI. Utrum metus causet *involuntarium* simpliciter. 744
— VII. Utrum concupiscentia causet *involuntarium*. 746
— VIII. Utrum ignorantia causet *involuntarium*. 748

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum circumstantia sit accidens actus humani. 751
— II. Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo. 753